



BEYTULHIKME
An International Journal of Philosophy

e-ISSN: 1303-8303

Cilt / Volume 4 • Sayı / Issue 2
Aralık / December 2014

Yayıncı

Beytulhikme Felsefe Çevresi adına

Mustafa Çevik

Publisher

On behalf of *Beytulhikme Philosophy Circle*

Mustafa Çevik

Beytulhikme Haziran ve Aralık aylarında
yayınlanan altı aylık bilimsel uluslararası
hakemli bir felsefe dergisidir.

Beytulhikme is semiannual scholarly interna-
tional peer-reviewed philosophy journal
published in June and December.

Yayın Kurulu / Editorial Board**Editörler / Editors-in-Chief**

MUSTAFA ÇEVİK, Adıyaman University, Turkey

İLYAS ALTUNER, Iğdır University, Turkey

Editör Yardımcıları / Associate Editors

EMİN ÇELEBİ, Muş Alparslan University, Turkey

ERIKO OGDEN, University of Exeter, UK

İletişim Bilgileri / Contact Information**Adres / Address:** Turgut Reis Mh. 841. Sk. Baykallar İş Mer. No: 3, 02040, Adıyaman, Turkey**Telefon / Phone:** +90 416 213 77 88**Faks / Fax:** +90 416 213 77 88**E-Posta / E-Mail:** info@beytulhikme.org**Web Sayfası / Web Page:** http://www.beytulhikme.org**Kapak ve Tasarım / Cover and Design**

İLYAS ALTUNER

Dizinleme / Indexation

Access to Mideast and Islamic Resources (AMIR) • Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS) • Arastirmax Sosyal Bilimler İndeksi • CiteFactor Academic Scientific Journals • Dayang Journal System (DJS) • Directory of Open Access Journals (DOAJ) • Directory of Research Journals Indexing (DRJI) • EBSCO Humanities Source • EBSCO TOC Premier • Elektronische Zeitschriftenbibliothek (EZB) • Genamics Journal Seek • GIGA Information Center • Google Scholar • Index Copernicus • İSAM İlahiyat Makaleler Veritabanı • Journal Index • OAIster • OCLC WorldCat • Pak Academic Search • Pak Directory of Open Access Journals (PDOAJ) • Philosopher's Index • Sjournals Index • Türk Eğitim İndeksi • Ulrich's Periodicals Directory • Zeitschriftendatenbank (ZDB)



Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdülkadir Çüçen, Uludağ University, Turkey
 Ali Osman Gündoğan, Muğla University, Turkey
 Alparslan Açıkgöç, Yıldız Technical University, Turkey
 Betül Çotuksöken, Maltepe University, Turkey
 Burhanettin Tatar, Ondokuz Mayıs University, Turkey
 Charles E. Butterworth, University of Maryland, USA
 Choi Woo-Won, Pusan National University, SK
 Ciano Aydin, University of Twente, Netherlands
 Ernest Wolf-Gazo, The American University in Cairo, Egypt
 Frank Griffel, Yale University, USA
 Galip Velio, State University of Tetova, Macedonia
 Hakan Poyraz, Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey
 İoanna Kuçuradi, Maltepe University, Turkey
 Könül Bünyadzade, National Academy of Sciences, Azerbaijan
 Majeda Omar, The University of Jordan, Jordan
 Mehmet Sait Reçber, Ankara University, Turkey
 Naomi Scheman, University of Minnesota, USA
 Oliver Leaman, University of Kentucky, USA
 Ömer Mahir Alper, İstanbul University, Turkey
 Ömer Naci Soykan, Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey
 Rahmi Karakuş, Sakarya University, Turkey
 Şahabettin Yalçın, İnönü University, Turkey
 Teoman Durah, Kırklareli University, Turkey
 Thérésè-Anne Druart, The Catholic University of America, USA
 Timothy Williamson, University of Oxford, UK
 Wan Mohd Nor Wan Daud, University of Technology, Malaysia
 Zeynep Direk, Galatasaray University, Turkey



Bu Sayının Hakemleri / Referee of This Issue

- Murat Arıcı, Necmettin Erbakan University, Turkey
Diogo G. Torres Neto, Federal University of Rondônia, Brasil
Emin Çelebi, Muş Alparslan University, Turkey
İbrahim Keskin, Muş Alparslan University, Turkey
İlyas Altuner, Iğdır University, Turkey
Kamuran Elbeyoğlu, Toros University, Turkey
Mehmet Bayrakdar, Yeditepe University, Turkey
Mehmet Önal, İnönü University, Turkey
Mustafa Çevik, Adıyaman University, Turkey
Şahabettin Yalçın, İnönü University, Turkey
Şengül Çelik, Yıldız Technical University, Turkey
Vedat Çelebi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Turkey
Vefa Taşdelen, Yıldız Technical University, Turkey



Yazım Yönergeleri / Author Guidelines

1. *Beytulhikme* bilimsel hakemli bir felsefe dergisi olup Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. (*Beytulhikme* is a refereed peer-reviewed philosophical journal of which is published two times annually, in June and December. The official languages of the journal are Turkish and English.)
2. *Beytulhikme* akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (*Beytulhikme* also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. *Beytulhikme* çeviri makalelere de yer verir. çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (*Beytulhikme* also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. (There is a blind review system in the journal. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak APA formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in APA Style.)
6. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Since there is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript tracking System.)



7. Yazılar 5000 kelimayı geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, sol 4,5 cm., üst 5cm., alt 3,5 cm. ve sağ marj 4,5 cm. bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda, alt başlıklar dahil, Times New Roman 11 punto kullanılmalıdır (Papers should not exceed 5000 words, with a double space interlining, with margins left 4.5 cm, up 5 cm, down 3.5 cm and right 4.55 cm. In papers it should be made use of Times New Roman 11 points.)
8. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
9. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanmasına veya yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper.)
10. Yayımlanan yazıların tüm hakları *Beytulhikme* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (All rights of the published papers belong to *Beytulhikme*. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

Kaynak Gösterme / Citation

Dergimizin kaynak gösterme biçimi APA olarak tanımlanmıştır. Bundan böyle dergiye gönderilecek yazılarda dipnot gösterme biçimi olarak “parantez içi referans gösterme” olan APA formatı kullanılacaktır. (Annotation and reference system of the journal has been described APA System. Henceforth, in manuscripts which to send to the journal, it will be used APA System.)

A. Book

One Author

Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. London & New York: Routledge.

Two or More Authors

Whitehead, A.N. & Russell, B. (1910). *Principia Mathematica*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Editor, Translator, or Compiler in Addition to Author

Alfarabi (1962). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (trans. Muhsin Mahdi). New York: The Free Press of Glencoe.

Aristotle (1925). *Metaphysica* (trans. W. David Ross). *The Works of Aristotle*, vol. VIII (ed. W. David Ross). Oxford: Clarendon Press.



- Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason* (trans. P. Guyer & A.W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1974). *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. A.D. Woozley). New York: Meridian Book.

Chapter or Other Part of a Book

- Sorabji, R. (1990). The Ancient Commentators on Aristotle. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (ed. R. Sorabji). New York: Cornell University Press, 1-30.

Preface, Foreword, Introduction, or Similar Part of a Book

- Hourani, G.F. (1976). Intruduction. Averroes. *On the Harmony of Religion and Philosophy* (trans. & ed. G.F. Hourani). London: Luzac and Company, 2-8.

B. Journal Article

Article in a Print Journal

- Kripke, S. (2005). Russell's Notion of Scope. *Mind*, 114, 1005-1037.

Article in an Online Journal

- Frias, L. (2013). Moral Responsibility after Neuroscience. *Filosofia Unisinos*, 14 (1), 35-44.

Article in a Newspaper or Popular Magazine

- Mendelsohn, D. (2010). But Enough about Me. *New Yorker*, January 25.

C. Other Forms

Book Review

- McEvoy, M. (2008). Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian. *Metaphilosophy*, 39, 144-150.

Thesis or Dissertation

- Arriew, R. (1976). *Ockbam's Razor: A Historical and Philosophical Analysis Ockbam's Principle of Parsimony*. PhD Thesis. Illinois: Graduate College of the University of Illinois.

Paper Presented at a Meeting or Conference

- Adelman, R. (2009). Such Stuff as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition. *The Annual Meeting for the Society of Biblical Literature*. New Orleans, Louisiana: November 21-24.

Website

- Google (2009). Google Privacy Policy. Last Modified March 11, 2009. <http://www.google.com/intl/en/privacypolicy.html>.





İçindekiler / Contents

MAKALELER / ARTICLES

- 01 | Murat Arıcı
Materyalizm, Fenomenal Özne ve Ontolojik Statüsü
Materialism, Phenomenal Subject and Its Ontological Status
- 15 | Ruhi Can Alkın & Ramazan Yelken
Introduction to Value-Relevant and Normative Tradition in Philosophy of the
Social Sciences
Sosyal Bilimler Felsefesinde Değer-Tüklü ve Normatif Geleneğe Giriş
- 29 | Ferhat Tekin
Peter L. Berger'in Yabancılaşma Anlayışı: Diyalektik Bilincin Kaybı
Peter L. Berger's Understanding of Alienation: Loss of Dialectical Consciousness
- 49 | Abdullah Başaran
How to Read Wittgenstein's Later Works with Gadamerian Ontological
Hermeneutics on the Subject of Learning Color Concepts?
*Renk Kavramlarını Öğrenme Konusunda Wittgenstein'in Son Dönem Eserleri Gadamerci
Ontolojik Hemenötik Bağlamında Nasıl Okunur?*
- 63 | Vedat Çelebi
Jean Paul Sartre'in Varoluşçuluk Düşüncesi
Jean Paul Sartre on the Existentialist Thought



ÇEVİRİ / TRANSLATION

- 77 | Norman Malcolm
Çeviren / Translated by İlyas Altuner
Mantıksal Davranışçılık
Logical Behaviorism

KİTAPİYAT / BOOK REVIEWS

- 95 | Selami Varlık
Burhanettin Tatar, 'Din, İlim ve Sanatta Hermenötik'
'Din, İlim ve Sanatta Hermenötik' by Burhanettin Tatar



Materyalizm, Fenomenal Özne ve Ontolojik Statüsü*

Materialism, Phenomenal Subject and Its Ontological Status

MURAT ARICI

Necmettin Erbakan University

Received: 09.12.14 | Accepted: 19.12.14

Abstract: Phenomenal consciousness, which is philosophical mystery in a lot of ways, is one of the most central problems of contemporary philosophy of mind. In the analytic tradition, the materialist/physicalist approach has been the dominant approach to understanding the nature of phenomenal consciousness. The first thesis of this paper is that “phenomenal subject,” along with the qualitative character, is the other essential element of phenomenal consciousness. Based on this thesis, the paper aims to put forward and justify the following two claims about the ontological status of phenomenal subjects and the possible reactions of the materialist/physicalist thesis to this status: (1) Phenomenal subjects are not ontologically vacant; rather they substantially exist, and (2) this ontological substantiality causes materialism to face an inevitable dilemma: The substantial existence of phenomenal subjects either must be explained away in materialist/physicalist terms as it is attempted to in the case of other mental items, or the substantial existence in question must be denied. On both options, materialist view is closer to fail than to succeed.

Keywords: Phenomenal subject, self-consciousness, phenomenal consciousness, materialism, physicalism.

* Bu makale, *III. Ilgaz Felsefe Günleri Sempozyumu*’nda (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı, 2013) sunulan bildirinin genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş biçimidir.



1. Zihin-Bilinç-Fenomenal Bilinç

Fenomenal bilinç, bu gün çağdaş zihin felsefesinin en merkezi sorunlarından birisidir. Bu sorun üzerine kafa yoran felsefi çevrelerde hâkim yaklaşımın materyalist/fizikalist yaklaşım olduğu kolaylıkla söylenebilir. Pek tabi ki bu, gerek zihnin, gerek bilincin, gerekse fenomenal bilincin doğasına yönelik bu gün tatmin edici bir materyalist/fizikalist teoriye sahip olduğumuz anlamına gelmiyor. Aksine fizikalizm bir yandan köklü problemlerle yüzleşmeye devam ederken bir yandan da zihnin, bilincin ve fenomenal bilincin doğası hakkında insanoğlunun kavrayışı artmakta ve köklü sorunlara zorlu yenileri eklenmekte. Bu makalede materyalizmin yüzleşmesi gerektiğine inandığımız yeni bir problemi ortaya koymayı amaçlıyoruz. Fenomenal öznenin tözel ontolojik statüsü şeklinde betimleyebileceğimiz bu problemi yeterli bir şekilde izah edebilmek, hem materyalist projeye hem de bilinç ve fenomenal bilinç sorunsalına kapsamlı olmasa bile yeterli düzeyde bir giriş yapmakla mümkündür. O halde işe, materyalizm ve yüzleşmeye çalıştığı fenomenal bilincin doğasını açıklamakla başlamak oldukça yerinde olacaktır.

Denilebilir ki 21. yüzyılda materyalizmin pozitif bilimler aracılığıyla elde ettiği başarılar ve şu an geldiği nokta yadsınamayacak bir gerçek haline gelmiştir. Materyalizm ve özelde fizikalizm, bu gün neredeyse bütün doğa olaylarını fiziğin diliyle açıklayabilmektedir. “Doğada var olan her şey fizikseldir”, ya da “evrendeki her gerçek fiziksel bir gerçekliktir” ilkelere geçmiş yüzyıllara kıyasla daha itibarlı kabuller haline gelmiştir. Ne var ki insan bilincinin karmaşık doğası ve bu doğanın yüzyıllar boyu ortaya koyduğu muamma materyalizmin başarılarına hala meydan okumaya devam etmektedir. Bu gün modern bilim canlı organizmalar da dâhil sadece fiziksel nesnelerin doğasına dair aydınlatıcı keşiflerde bulunmamış, aynı zamanda bu materyal nesneler arasında vuku bulan elektriksellik, radyasyon, elektromanyetizma, yer çekimi ve benzeri gizemli fenomenleri de modern aklın anlayabileceği şekilde açıklama başarısı göstermiştir. Ne var ki, insan bilincine dair pek çok soru hala cevapsız durmaktadır: Nasıl oluyor da sadece vıcık vıcık bir materyal nesne olan beyin, bilinç gibi göz alıcı bir doğa olayına ev sahipliği yapabilmektedir? Varsayın ki insan biyolojisi hakkında çok az şey biliyorsunuz ve hayatınızda daha önce beynin anatomik yapısına veya fizyolojik işleyişine dair hiç bir görsel malzeme



görmediniz. Ve varsayın ki bir uzman size beyinde vuku bulan nöronsal aktiviteye dair bilgisayar ekranında bir beyin imajı gösterir ve ihtiyacınız olan yeterli nörofizyolojik bilgiyi verir. Yine de gördüğünüz o nöronsal aktivitenin nasıl oluyor da bilinç gibi göz alıcı bir fenomene eşlik ettiği hakkında en ufak bir fikriniz olmayacaktır. Hâlbuki aynı şeyi paralel bir bakış açısıyla örneğin su-H₂O ilişkisi konusunda söylemek mümkün değildir. H₂O moleküllerinin davranışı hakkında sınırlı ama alakalı miktarda bilgisi olan sıradan birisi bile büyük olasılıkla akışkanlık ve şeffaflık gibi suyun bir takım çıplak gözle görülen özelliklerini doğru olarak tahmin edebilecektir.

Yukarıdaki karşılaştırmanın özü Joseph Levine'in (1983, 1999 ve 2007) "açıklayıcılık gediği" (the explanatory gap) diye adlandırdığı bizim "fenomenal-fiziksel gedik" şeklinde ifade etmek istediğimiz bir terimle daha iyi anlatılabilir: Modern bilim ve çağdaş materyalist felsefe bu gün neredeyse doğadaki bütün nitelikleri materyalist/fizikalist bir dille açıklayabilmektedir. Yani aslında "su = H₂O" formülü, doğal bir maddeyi, yani suyu, fiziğin en temel ontolojik varlıklar listesindeki bir elementle eşitlemektedir (ki fizik ile burada fizik, kimya, astronomi, jeoloji gibi tüm fiziksel disiplinler ile tıp, zooloji, botanik, tarım gibi tüm biyoloji bilimleri kastedilmektedir). Aynı türden bir eşitlemeyi zihinsel bir öge için yaptığımız takdirde ise, örneğin "kırmızı imgesi = x nöronsal aktivitesi" şeklinde ifade ettiğimizde felsefi sezgilerimiz doğrudan çığnemektedir. Nasıl olur da tamamen zihinde var olabilen ve sadece birinci tekil şahıs perspektifinden gözlemlenebilen bir zihinsel öge, üçüncü tekil şahıs perspektifine de açık, objektif olarak da gözlemlenebilen bir nörolojik aktiviteyle bir ve aynı şey olabilir? Aynı soruyu "su = H₂O" eşitliği için sorduğumuzda soru anlamsızlaşırken "kırmızı imgesi = x nöronsal aktivitesi" eşitliğinde bu soru tümüyle anlamlı hale gelmektedir, çünkü felsefi sezgilerimizin onaylamadığı bir durum ortaya çıkmaktadır. İşte bu fenomenal-fiziksel gediği kapatamasa bile aynı gediği fiziğin terimleriyle açıklama sorumluluğu materyalist/fizikalist teoriye aittir. Ve maalesef en genelden özele doğru zihin-bilinç-fenomenal bilincin sebep olduğu bu fenomenal-fiziksel gediği materyalist/fizikalist yaklaşım, henüz ikna ediciliği kuvvetli bir teori ile açıklama başarısı gösterememiştir.

Burada fenomenal bilinci daha zorlu bir sorun kılan şey pek tabi ki



onun “zihinsel tecrübe” (experience) ile bağlantısıdır. Literatürde fenomenal bilinci anlatmak için “tecrübi karakter” (experiential character), “öznel his” (subjective feel), “ham duyuşsal his” (raw sensory feel) gibi değişik terimler kullanılmaktadır. Fakat Thomas Nagel’in “ne gibi/nasıl bir şeylik” şeklinde tercüme edilebilecek “what-it-is-likeness” ifadesi bunlardan en yaygın olarak kullanılanıdır (Nagel, 1974). Buna göre eğer bir varlık için, örneğin masamızın üstündeki kafeste öten kanarya için, “böyle bir kanarya olmak nasıl bir şey?” sorusu anlamlı ise, o varlık, yani o kanarya bilinçli bir varlıktır. Dolayısı ile “böyle bir masa olmak nasıl bir şey?” sorusu anlamlı olmadığı için önümdeki masa da bilinçli bir varlık değildir. Tüm bu ifadeler fenomenal bilinci tam olarak tarif etmese de—ve bir bakıma döngüsel de olsalar—fenomenal bilinci olan bir varlığı diğer varlık türlerinden ayırmaya yetmektedirler. Başka bir örnek vermek gerekirse, ben fenomenal bilinci olan bir varlığım fakat bu satırları klavyesinde yazdığım önümdeki bilgisayar böyle bir bilince sahip değil. Çünkü şu an ben, yazma eyleminin görsel, işitsel, dokunsal yönlerini tecrübe edebiliyorum. Keyifli olma, endişeli olma, üzüntülü ya da mutlu olma gibi değişik duygusal haller içinde olabiliyorum. Kahve içmeyi istemek, falancayı görmeyi dilemek gibi arzulara sahip olabiliyorum. Hâlbuki önümdeki bilgisayar tüm bu fenomenal niteliklerden, dolayısı ile fenomenal bilinçten yoksun. Dahası, bilgisayarım fenomenal olmayan herhangi bir bilince de sahip değil.

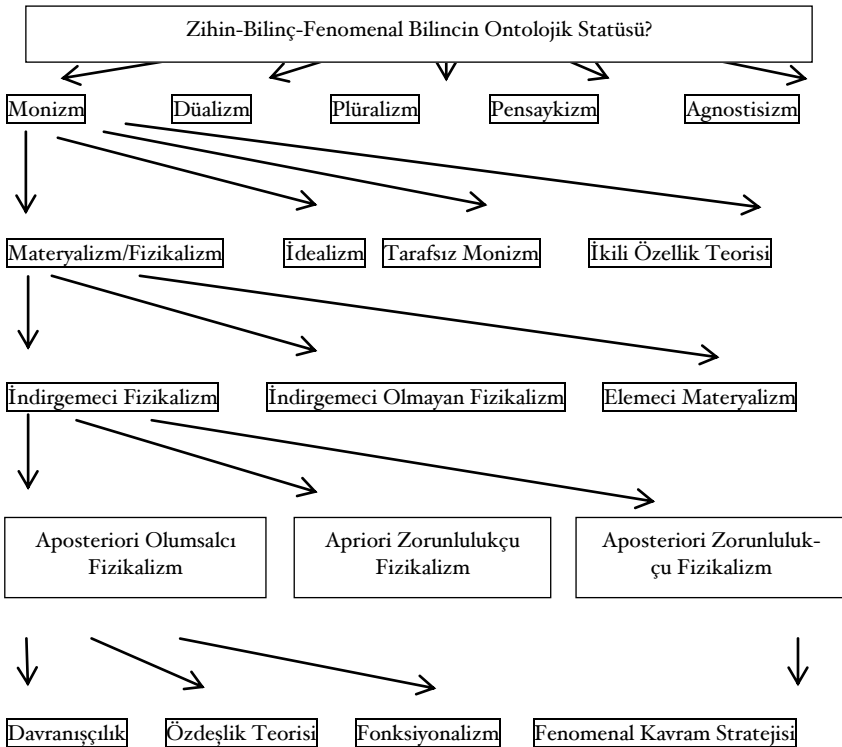
Düşünce akışını bir sonraki aşamaya taşımadan önce önemli bir noktaya, “canlı bilinci (creature consciousness)-statik durum bilinci (state consciousness)” ayırımına da değinmemiz gerekir. Çünkü fenomenal bilinç her ikisi için de ayrı ayrı düzlemlerde problematik bir durum arz eder. Az önce yukarıda değindiğimiz kanarya, masa ve bilgisayar örnekleri aslında fenomenal bilinci, canlı bilinci bağlamında tarif etmeye yarayan örneklerdir. Hâlbuki fenomenal olarak bilinçli olan bir varlığın belli bir *t* anında deneyimlediği statik zihinsel durumların her birinin bilinçlilik halinden bahsetmek de mümkün. Örneğin şu an benim, zihnimdeki pek çok statik durumu aynı anda deneyimlediğim söylenebilir. Önümdeki bilgisayar ekranının sunduğu görsel durumdan tutun, çevremdeki seslerin sebep olduğu işitsel durumlara, oturduğum sandalyenin verdiği dokunma hissine, akşam yemeği yeme arzusuna ve hafif bir telaş haline kadar pek



çok statik zihinsel durumu şu an aynı anda tecrübe ettiğim rahatlıkla söylenebilir. Fenomenal bilinci olan bir varlık olduğum için tüm bu statik zihinsel durumların da fenomenal olarak bilinçli olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

2. Materyalist/Fizikalist Yaklaşım

Analitik felsefe geleneğinde, hem disiplinler-arası çalışmalarda, hem de felsefi çalışmalarda fenomenal bilince materyalist/fizikalist bir açıklama getirme, yani onun doğasını ya da ontolojik yapısını “var olan her şey maddidir/fizikseldir” ilkesine bağlı kalarak izah etme çabası bize oldukça ciddi tezler sunmuştur. Aşağıda bu konuda üretilen tezlerin özet bir şemasını vermek yerinde olacaktır:



Yukarıdaki şemada materyalizm/fizikalizm başlığı altındaki bütün teorilerin temel savlarını burada tek tek inceleme imkânı bulunmamakta-



dır. Diyebiliriz ki bu teorilerin tamamı, zihin- bilinç-fenomenal bilinç üçlüsünün ya ontolojik olarak maddi/fiziksel olduğunu, ya da ontolojik yapısının fiziğin meşru saydığı terimlerle, yani sadece maddi/fiziksel olana atıfta bulunarak açıklanabileceğini savunmaktadırlar. Örneğin davranışçı teori zihnin ya da bilincin insan davranışlarından öte bir şey olmadığını iddia ederken özdeşlik teorisi beyinde her bir statik zihinsel duruma karşılık gelen statik fiziksel bir durum olduğunu ve aslında bu ikisinin *özdeş* (bir ve aynı) şey olduğunu savunmaktadır. Fonksiyonalizm ise bir adım daha ileri giderek statik zihinsel durumların beynin fonksiyonel durumlarından başka bir şey olmadığını iddia etmektedir.

Hâlihazırda materyalist/fizikalist teorilerden hiç birisinin geniş akademik çevreler tarafından benimsendiğini söylemek mümkün değildir. Hiç biri fenomenal-fiziksel gediği, vazgeçmemizin zor olduğu felsefi sevgileri tatmin edecek bir biçimde kapatma başarısı gösterememiştir. Ayrıca her birinin ortaya çıkardığı ek problemler de bu teorilerin kabul edilebilirliğini oldukça azaltmaktadır. Bu makale işte bu başarısızlığın derecesini artıran başka bir sorunu merkeze almaktadır. Girişte de değindiğimiz üzere makalenin yoğunlaştığı sorun, fenomenal-fiziksel gediği daha da girift hale getiren unsur, yani bizim “fenomenal özne” diye adlandırdığımız zihinsel ögedir. O halde şimdi fenomenal öznenin ontik yapısını ve bu yapının materyalizm için nasıl çetrefilli bir sorunsal ortaya çıkardığını adım adım açıklayalım.

3. Fenomenal Özne ve Ontolojik Statüsü

En kaba ifadesiyle fenomenal özneyi “tecrübe eden” olarak tanımlayabiliriz. Eğer “tecrübe” şeklinde ifade ettiğimiz fenomenolojik olayı “tecrübe eden ↔ tecrübe ilişkisi (özne-fiil-nesne ilişkisi) ↔ tecrübe edilen şey” şeklinde üç temel ve zorunlu unsura ayırırsak rahatlıkla görebiliriz ki bilincin fenomenolojisi sadece “tecrübi niteliklerden” (qualia) oluşmuyor, aynı zamanda bir özne ve onun farkındalığını da içeriyor. Başka bir ifade ile fenomenal bilinç iki yönlü bir karaktere sahip: nitelişellik ve öznellik (qualitativity ve subjectivity). Yani tecrübe eden fenomenal özneye vurgu yapmaksızın bilincin fenomenolojisinden bahsetmek mümkün gözüküyor. Başka bir ifade ile acı, sevinç, dondurma yeme arzusu, kırmızı imgesi gibi tecrübi nitelikler ancak bir fenomenal özneye bağımlı olarak var ola-



bilirler. Tecrübe eden bir özne olmaksızın etrafta uçuşan bir kırmızı imgesi tahayyül edilemez.

Fenomenal özne, fenomenal bilincin eğer bu denli temel bir ögesi ise kolaylıkla söylenebilir ki fenomenal-fiziksel gedige sebep olan unsurlar arasında sadece tecrübi nitelikler değil, fenomenal özne de olmalıdır. Bu ikisi arasındaki özne-fil-nesne ilişkisi de ayrıca bu unsurlar arasında dile getirilmelidir. Hal böyle iken, çağdaş zihin felsefesinde materyalist düşünce üreten teorisyenlerin bilincin fenomenolojisi konusunda, neden sadece tecrübi nitelikleri merkeze aldıkları merak konusu olarak karşımıza çıkar. Bunun iki nedeni olabilir. Birincisi, çağdaş düşünürler üstü kapalı olarak fenomenal öznenin tecrübi niteliklerin içinde içkin olduğu varsayımını yapıyor olmalıdır. Onlara göre tecrübi niteliklerin ontolojisine materyalist/fizikalist bir açıklama getirildiğinde kendiliğinden fenomenal öznenin de ontolojisi açıklanmış olacaktır. İkincisi, Çağdaş materyalist zihin felsefecileri fenomenal öznenin sadece dilsel, formel ya da kavramsal bir varlık olduğuna, dolayısı ile tözel bir varlık olmadığına inanmaktadırlar. Takip eden paragraflarda bu iki varsayımın da yanlış olduğunu göstermeye çalışacağım. Bu da bizi doğal olarak materyalist/fizikalist teorilerin içinde bulunduğu çıkmazın fenomenal özne sebebiyle daha girift ve başa çıkılmaz olduğu sonucuna götürecektir.

Bir önceki bölümde fenomenal bilincin, canlı bilinci ve statik durum bilinci için ayrı ayrı düzlemlerde problem arz ettiğini söylemiştik. Burada statik zihinsel durumların bilinçliliği konusunda sormak istediğimiz soru şu: Zihnin bütün statik durumları bilinçli durumlar mıdır? Bu soru doğal olarak bilinci tanımlamayı gerektiriyor. Hâlbuki yukarıda da değindiğimiz üzere fenomenal bilincin döngüsel olmayan bir tanımını vermek oldukça zor. Ama yine de statik zihinsel durumlar için bilinçli olma haline teori öncesi bir anlam yükleyebiliriz. Statik zihinsel durum *m* için bilinçli olma halini “Özne S’nin, *m*’nin farkında olması” şeklinde tarif edebiliriz. Doğrusu bu tarif “bilinçli olmanın” şu an elimizde var olan gerçeğe en yakın yorumu olsa gerektir. Çünkü bu yorum şu an için felsefi sezgilerimizi en yüksek düzeyde tatmin eden bir yorum.

Bütün statik zihinsel durumlar bilinçli durumlar mıdır sorusuna geri dönecek olursak, cevabımız “hayır, değildir” olacaktır. Çünkü eldeki yorumla bu soru “Bütün statik zihinsel durumlar, ilgili özne tarafından far-



kında olunan durumlar mıdır” sorusuna dönüşecektir. Açıktır ki, bir zihinde değişik zamanlarda öznenin statik durumların tamamının farkında olması söz konusu değildir. David Rosenthal (1997: 731) bu konuda bilinçli olmayan statik zihinsel durumlar için çeşitli örnekler vermektedir. Onun verdiklerini biraz değiştirecek ve yenilerini ekleyecek olursak karşımıza şu örnekler çıkar: Bazı zamanlar bir şeyi arzularken bu arzunun farkında olmayabiliyoruz. Yine bazen üzgün, sinirli, keyifli gibi duygusal haller içinde olabiliyor ama ancak yakınımızdaki biri bizi uyardığında bu tür bir duygusal durumun içinde olduğumuzun farkına varabiliyoruz. Ya da herhangi bir konuda belli bir düşünceye sahip olduğumuzu ancak diyalog halinde olduğumuz arkadaşımız bize gösterdiğinde fark edebiliyoruz. Ayrıca öznenin farkındalığını içermeyen sübliminal algı ya da periferik görüş örnekleri de yaygınca bilinmektedir. Bunlara ek olarak, hepimiz az çok deneyimlemişizdir ki bazen bedenimizdeki küçük acı ve ağrıları kısa bir süreliğine fark etmeyebiliyoruz. Buna rağmen bu gibi anlarda algılama boyunca tek ve kesintisiz bir acı ya da ağrı çektiğimizi düşünüyoruz.

Tüm bu örnekler bize gösteriyor ki hem *yönelimsel*, hem de *niteliksel* statik zihinsel durumlar özne tarafından farkında olunmadan var olabilir ve işlev görebilirler. Dahası bu örnekler bize şunu da söylüyor: Herhangi bir statik zihinsel durum m , t_1 anında bilinçli olmayabilirken (ilgili özne S , m 'nin farkında olmayabilirken) t_2 anında bilinçli hale gelebiliyor (S , m 'nin farkına varabiliyor). Aksi halde böyle olmasaydı, yani özne S , m 'nin hiç bir zaman farkında olmasaydı, m 'nin varlığından herhangi bir şekilde haberdar olmak mümkün olmayacaktı. Buradan şu sonucu çıkarmamız gayet yerinde olacaktır: Bilinç ya da bilinçli olma, statik zihinsel durumların “içkin” (intrinsic) bir özelliği değildir. Bu tespitlerden sonra, fenomenal öznenin tözel bir ontolojik statüye sahip olduğunu gösterebilmek için bir argümanımızın oluştuğunu söylemek mümkün.¹

3.1. Tözel Varlık Argümanı

(1) Statik zihinsel bir durum için “bilinçli olma” özelliğinin mevcut en iyi teori öncesi anlamı “bir öznenin o statik zihinsel durumun farkında olmasıdır.” [Öncül]

¹ Burada verdiğimiz argüman, 2011 yılında yazdığımız doktora tezinde verdiğimiz argümanın geliştirilmiş bir uyarlamasıdır. Bakınız: Arıcı, 2011: Ch. 5.



- (2) Bilinçli olmayan statik zihinsel durumlar vardır. [Öncül]
- (3) t_1 anında bilinçli olmayan statik zihinsel durum m , başka bir t_2 anında bilinçli hale gelebilir (ilgili öznenin farkındalık alanına girebilir). [Öncül]
- (4) Bilinçli olma, m 'nin *içkin* (intrinsic) bir özelliği değildir. [(2), (3)]
- (5) “Bilinçli olma” özelliği, m ile özne S arasında meydana gelen *ilişkisel* (relational) bir özelliktir. [(1), (4)]
- (6) ‘ m bilinçlidir’ demek “özne S , m 'nin farkındadır” demektir. [(5)'in yeniden ifadesi]
- (7) Zihinsel bir alanda, iki farklı zihinsel öge için, ancak bu iki öge de tözel bir varlık ise aralarında tözel bir ontolojik bağ olabilir. [Öncül]
- (8) m tözel bir özne S de, zihinsel/fenomenal bir varlık olarak, tözel bir varlık olmak zorundadır – içi boş bir ontolojiye sahip olamaz. [(6), (7), (8), (9)] varlıktır. [Öncül]
- (9) Özne S ile m arasındaki farkındalık bağı tözel bir ontolojik bağdır. [Öncül]
- (10) Bu yüzden, ilk üç öncülün ((1), (2), (3)) savunmasını yukarıdaki üç paragrafta yapmıştık. (4), (5) ve (6) bu ilk üç öncülden doğal olarak çıkmakta. Doğrusu (7), (8) ve (9) numaralı öncüller savunulmaya bile ihtiyaç duymayacak şekilde apaçık bir doğruluk arz etmektedir. Şöyle ki tözel olan ile tözel olmayan arasında tözel bir ilişkiyi mümkün görmek hiç makul değildir. Bunu mümkün görmek, örneğin benimle pegasus arasında tözel bir ontolojik bağ kurmaya benzeyecektir. Öte yandan, m 'nin tözel bir varlık olduğu da şüphe götürmez bir gerçektir. Böyle olmadığını iddia etmek zihninin realitesini inkâr etmek olur. Zaten burada muhatap olarak elemeci (eliminativist) materyalizmi değil, zihninin ve öğelerinin gerçekliğini en baştan kabul eden fizikalist/materyalist görüşü alıyoruz. Yine bir zihinsel alanda tözel bir varlığın tözel olmayan dilsel/formel/kavramsal bir öge ile tözel bir farkındalık ilişkisi kurması da mümkün değildir. Nitekim özne S ile statik zihinsel durum m arasındaki farkındalık ilişkisi de tözel bir ilişki olmak zorundadır. Bunun aksini düşünmek, statik durum m 'nin *bilinçli* olma özelliğini ontolojik düzlemde içi boş bir özellik olarak algılamak olur. Bu da statik zihinsel durumların bilinçli olmak özelliğini realiteden koparmak anlamına gelecektir.



4. Tözel Varlık Argümanına Karşı Olası Pozisyonlar

Öncüllerinin doğruluğu anlaşıldığında görülecektir ki, yukarıdaki argümanın sonuç önermesi inkârı zor bir gerçeği ifade etmektedir: Herhangi bir zihinsel alanda bilinçli statik zihinsel durumları *tecrübe eden* fail, yani fenomenal özne, zorunlu olarak tözel bir varlık olmak zorundadır. Bu da materyalist/fizikalist yaklaşımın kâbusu anlamına gelmektedir. Şöyle ki, çağdaş materyalist/fizikalist teorisyenler fenomenal bilincin ontolojik olarak maddi/fiziksel bir varlık olduğunu ya da fizik disiplinince meşru sayılan terimlerle ontolojisinin açıklanabileceğini iddia ederken merkeze aldıkları zihinsel unsur, tecrübi niteliklerdir. Onlara göre fenomenal tecrübenin doğası konusunda problematik olan şey, tecrübi niteliklerin ta kendisinden başkası değildir. Fakat yukarıda ifade ettiğimiz üzere, fenomenal tecrübe üç temel özsel unsurdan oluşmakta: Tecrübe eden, tecrübe edilen ve bu ikisi arasındaki deneyimleme bağı, yani özne-fil-nesne ilişkisi. Eğer tecrübe eden, yani fenomenal özne, tözel bir varlığa sahipse materyalist/fizikalist görüşün savunucuları şu halde sadece tecrübi nitelikleri değil, fenomenal özneyi ve bu ikisi arasındaki deneyimleme bağını da fiziğin meşru saydığı terimlerle açıklamak zorunda kalacaklardır. Bu durum, materyalizmin iş yükünü altından kalkılamayacak bir seviyeye çıkaracaktır. Ayrıca fenomenal öznenin ontolojisini fiziğin terimleriyle açıklamanın tecrübi niteliklerin doğasını açıklamaktan daha problematik olduğu da aşikârdır.

Böylesi zor bir durumdan kurtulmak isteyen materyalist/fizikalist görüş, yukarıdaki argümanı yadsıyarak, yani Hume'cu bir yaklaşımla fenomenal öznenin tözel bir varlığa sahip olmadığını iddia ederek, alternatif bir pozisyonu benimseyebilir. Fakat bu pozisyonu benimseyen bir fizikalist, makul bir duruşa sahip olmayacaktır. Çünkü yukarıdaki argümanı yadsımak demek ya geçerliliğine itiraz etmek demek, ya da öncüllerinin doğruluğunu inkâr etmek demektir. Argümanın geçerliliğinde kusur olmadığı açıktır. Öncüllerinin sıhhatini ise dayandığı noktalar itibariyle eleştirmek mümkün gözüküyor. Burada bahsi geçmesi gereken diğer bir nokta ise her bir fenomenal özneye içkin olduğunu düşündüğümüz “ben hissidir.” Denilebilir ki Hume'un kendilik (self) konusundaki yaklaşımı fenomenal öznenin ontolojik varlığını yadsımaktadır. Hume, her ne vakit zihnimizin içinde ne olup bittiğini gözlemlemeye girişsek, orada sadece



zihnin o an meşgul olduğu algı parçalarını bulabileceğimizi düşünmüştü (Hume burada algı nosyonu içine duyguları, bedensel duyuları ve geçmişte tecrübe edilmiş algıların anılarını da katmaktadır). Dahası bu algı demeti içinde “ben” ya da “kendilik” (self) diye adlandırdığımız ya da atıfta bulunduğumuz varlığa dair bir şey gözlemlememizin mümkün olmadığını iddia etmişti (1793: kitap 1, bölüm 4, alt bölüm 6).

Aynı noktaya, benzer bir vurguyu Russell’da da görmekteyiz (1910: 110). Belki gerçekten zihnimizin içini gözlemlemeye yöneldiğimizde, orada “ben” dediğimiz şeye dair elle tutulur bir şey yakalamak mümkün değildir. Fakat burada inkâr edilemeyecek husus şudur: Bu gözleme faaliyeti sırasında veya öncesi ve sonrasında, yani farkındalığımızın etkin olduğu pek çok durumda “ben” dediğimiz şeyin kendisini olmasa bile bir “ben hissini” mütemadiyen tecrübe etmekteyiz. Bu hissin ontolojik kaynağının göz ardı edilemezliği bir yana, fenomenal tecrübe anındaki etkin rolü—yani tecrübe ile kurulan ilişki açısından özne tarafından daha yoğun hissedilişi—ve fenomenal özne ile kurduğu kavramsal ve epistemolojik bağ da görmezden gelinemez.

Sonuç

Çağdaş materyalist/fizikalist görüş, en genelden özele doğru zihnin, bilincin ve fenomenal bilincin doğası konusunda temel bir savı ortaya koymaktadır. Evrende var olan her şey gibi, zihin, bilinç ve fenomenal bilinç de maddi/fiziksel bir varlıktır, ya da fizik disiplininin meşru saydığı terimlerle söz konusu varlıkların ontolojik yapıları açıklanabilir. Bu yolda materyalist/fizikalist görüş pek çok teori üretmesine rağmen hâlihazırda yaygın kabul gören, geniş çevrelerin benimsediği ve vazgeçmemizin zor olduğu felsefi sezgileri tatmin eden bir teorinin varlığı söz konusu değildir. Bu makalede materyalizm ya da modern bilimle kurduğu bağ açısından fizikalizmin yüz yüze kaldığı bu zorluğu kâbusa çevirecek bir iddiayı savunmaya çalıştım: Fenomenal bilincin tecrübi nitelikler (qualia) gibi özsel bir unsuru olan fenomenal özne (phenomenal subject), içi boş olmayan tözel (substantial) bir ontolojik yapıya sahiptir. Yani üstü varsayılanın aksine içi boş, dilsel, kavramsal, ya da formel bir varlık değildir. İddiamın doğruluğunu ‘tözel varlık argümanı’ adını verdiğim bir argümanla göstermeye çalıştım. Bu argümanın materyalist/fizikalist görüşü bir çıkmaza



soktuğunu iddia ettim. Bu çıkmaz karşısında materyalizmin veya fizikalizmin önünde iki seçenek var: Ya fenomenal öznenin tözel varlığını kabul edip onun ontolojisini de fiziğin meşru saydığı terimlerle açıklama teşebbüsünde bulunacak, ya da fenomenal öznenin tözel varlığını Hume'cu bir yaklaşımla inkâr edip materyalist/fizikalist tezi korumaya çalışacaktır. Her iki durumda da materyalist/fizikalist görüş başarısızlığa daha yakındır.

Birinci durumda materyalist/fizikalist projenin iş yükü içinden çıkılamaz bir hale gelmektedir. Zira fenomenal bilinci, sadece tecrübi nitelikleri merkeze alarak fizikalist bir dille açıklamaya çalışan ve bu uğraşıda zaten oldukça zorlanan ve henüz kayda değer bir başarı gösteremeyen materyalizm/fizikalizm, tözel bir varlığa sahip fenomenal öznenin de resme dâhil olmasıyla başarısızlığa daha yakın bir konuma gelecektir. İkinci durumda ise Hume'cu bir yaklaşımı benimseyerek fenomenal öznenin tözel varlığını inkâr etmek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu konuda bu makalenin ortaya koyduğu argümanı yadsımak, hem öncüllerinin dayandığı noktalar itibariyle hem de geçerliliği açısından makul bir seçenek olarak karşımıza çıkmamaktadır. Ayrıca her bir fenomenal özne de içkin olan “ben hissi” ve bu ben hissini fenomenal özne ile kurduğu kavramsal ve epistemolojik bağ da fenomenal öznenin tözel varlığına göz ardı edilemeyecek bir delil oluşturmaktadır.

Kaynaklar

- ARICI, M. (2011). *Physicalism and the Phenomenal-Physical Gap: Can A Posteriori Necessary Physicalism Adequately Respond to the Problem of Phenomenal Subjecthood?* PhD Thesis. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hume, D. (1969). *A Treatise of Human Nature* (ed. E. C. Mossner). London: Penguin Books.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, 83, 435-50.
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354-61.
- Levine, J. (1999). Conceivability, Identity and the Explanatory Gap. *Towards a Science of Consciousness: The Third Tucson Discussions and Debates* (eds. S. Hameroff & A. Kaszniak & D. Chalmers). Cambridge, MA: The MIT Press.



- Levine, J. (2007). Phenomenal Concepts and the Materialist Constraint. *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: Essays on Consciousness and Physicalism* (eds. T. Alter & S. Walter). New York: Oxford University Press.
- Rosenthal, D. M. (1997). A Theory of Consciousness. *The Nature of Consciousness* (eds. N. Block & O. Flanagan & G. Güzelde), 597-616. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Russell, B. (1910). Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11, 108-28.

Öz: Pek çok açıdan felsefi bir muamma olan fenomenal bilinç, çağdaş zihin felsefesinin en merkezi sorunlarından birisidir. Analitik felsefe geleneğinde fenomenal bilincin doğasını kavrama çabasına, daha çok materyalist/fizikalist yaklaşım egemen olagelmıştır. Bu makalenin birincil iddiası, niteliksellik karakterinin yanında fenomenal bilinci fenomenal bilinç yapan diğer asli unsurun “fenomenal özne” olduğu savıdır. Makale buradan yola çıkarak fenomenal öznenin metafizik kökeni ve buna karşı materyalizmin alabileceği olası pozisyonlarla ilgili şu iki savı ortaya koyma ve gerekçelendirme amacını taşımaktadır: (1) Fenomenal özne içi boş olmayan tözel bir ontolojik statüye sahiptir ve (2) bu tözel ontolojik yapı materyalizmi kaçınılmaz bir açmazla yüz yüze bırakmaktadır. Fenomenal öznenin tözel yapısı, ya zihnin diğer öğelerinde teşebbüs edildiği gibi materyalist/fizikalist bir dille açıklanmalı, ya da söz konusu içi boş olmayan tözel ontolojik yapı inkâr edilmelidir. Her iki durumda da materyalist görüş başarısız olmaya daha yakındır.

Anahtar Kelimeler: Peter L. Berger, yabancılaşma, diyalektik bilinç, fenomenolojik sosyoloji, din.





Introduction to Value-Relevant and Normative Tradition in Philosophy of the Social Sciences

Sosyal Bilimler Felsefesinde Değer-Yüklü ve Normatif Geleneğe Giriş

RUHİ CAN ALKIN

Necmettin Erbakan University

RAMAZAN YELKEN

Selçuk University

Received: 03.12.14 | Accepted: 14.12.14

Abstract: Methodology, which is one of the most important areas subjected by philosophy of the social sciences, determines the epistemological and ontological position of scientific practice. At this point, the current study proposes to critically analyze positivist epistemology in the social scientific practice while shedding light on the inevitable character of interpretivist methodology for this area. More specifically, study will illustrate the values and normative tradition in specific to research subjects and actors of social sciences. In doing so, study will assert that naturalistic approach, which focuses on cause and effect relations when examining social phenomena, will be shown as an inappropriate tradition in the social sciences in comparison to interpretivist methodology. On the other hand, understanding of “social science for the sake of society” instead of the idea of “social science for the sake of social science” will be examined.

Keywords: Philosophy of the social sciences, ontology, epistemology, positivism, interpretivism.

✉ Ruhi Can Alkin, *Arş. Gör.*

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü
42140, Meram, Konya, TR | ruhicanalkin@gmail.com

✉ Ramazan Yelken, *Prof. Dr.*

Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü | 42250, Meram, Konya, TR
ryelken@hotmail.com



Let us admit then both that a value-free social science is a myth and that social science is governed by a supreme value – the search for truth.
(Homans, 1978: 541)

Introduction

Like many other scientific disciplines, social sciences have both theoretical and methodological backgrounds. Besides dealing with the arguments or specific knowledge regarding any area, social scientists maintain their studies in the light of some methodologies, which help them to reach scientific knowledge in some specific ways. Methodologies, in this respect, could be defined as the techniques that take scientists to their destinations, so-called “scientific theories” or “scientific laws”.

In the social sciences, we could easily observe two main methodologies, a) Positivism, which leads social scientists to avoid personal judgments and searching for general scientific assumptions when maintaining a study on social area and b) Interpretivism, which urges social scientists to avoid the tools of natural sciences when dealing with social phenomena and responds personal judgments/values in scientific endeavor normally. This point, which is based on the place of emotions and values in the social sciences, represents the main conflict among two approaches. This current study proposes to take stand with value-relevant approach in the social sciences. In other words, study believes that social scientific endeavor would not be maintained by excluding emotions, values, and special conditions of the researcher, who is the part of the society. In relation to this, study proposes to show the normative character of the social sciences in contrast to illustrative character.

In order to discover the problem given above, firstly, the notions of “ontology” and “epistemology” as one of the core discussions in the philosophy of the social sciences will be issued. Besides describing these notions theoretically, their relationship between main positivistic and interpretivist approaches will be given in the relevant section. After finishing the part on ontology and epistemology, these approaches will be classified in terms of their main features as being empirical or normative. This attempt will probably bring us to the importance of “facts” and “values” and of course priority among them in terms of scientific endeavor.



Finally, the questions of “can we expect the social sciences to be a normative attempt or should social sciences avoid value judgments and deal only with objective and general correlations between phenomena, which could be defined as “facts?”” will be answered in favour of normative character.

During the study, in order to support the position declared above, discussions regarding both positivist and interpretivist methodologies and also the notions/terms such as normative, empirical, fact, value, value-free, etc. will be explored in a comparative way.

1. A Short Touch upon Ontology and Epistemology

As it is known, there are some core notions and methods in philosophy of the social sciences, which are used by thinkers to support their philosophical positions. Among these notions, ontology could be discussed as one of the beginning points in philosophy. In short, ontology “means study of being-the study of basic building blocks of existence” (Moses & Knutsen, 2012: 4). We could see ontology as large-scaled question seeks “what we study, that is, and objective investigation” and “how the world fits together and how we make sense of it” (Porta & Keating, 2008: 21). For a person who would like to engage in scientific endeavor, as you might guess, ontology could be the first step to be taken. In other words, the questions investigate the possibility of “being” refers to ontology. At this point, the second investigation regarding the existing “being” could appear. Epistemology, which is “the side of philosophy that is concerned with questions about knowledge” (Goodfrey-Smith, 2003: 5), come together with the affirmation of the possibility of “being”, and of course “knowledge”. From this point forth, origins of epistemology could be searched for in the questions of “how to know?” or “how to gain knowledge?” –also- in scientific ways. To correlate the two notions dealt with, a scientist who takes the first step in ontology could pass through epistemological investigation, so it could be asserted that science is an endeavor through which we always observe ontological or/and epistemological claims. Methodology as an inevitable attempt for a scientific endeavor gets on the stage at this point. To remember the definition again, methodology means the “instruments and techniques we use to acquire knowledge” (Porta & Keating, 2008: 25). In this respect, methodology



becomes a reference point for the issue of how to gain knowledge, i.e. epistemology.

For a sense, science seems as an effort, which is shaped by methodology that “covers both ontological and epistemological territory” (Moses & Knutsen, 2012: 5). That is why, it would not be wrong to simply assert that methodology, as a scientific tool, is a way that brings us to “knowledge” in different ways. However, even though methodology covers both ontological and epistemological area, it seems to determine its questions and direction by determining epistemological background of the scientific endeavor. That is why, the main relationship between methodology and two core approaches in the social sciences are better investigated by considering the epistemological examinations rather than ontology.

As they will be detailed in the next part, evaluations on (and preference among) interpretivist and positivist approaches are the consequences of the investigations on epistemology. For example, deciding which technique is useful among “multiple-choice questionnaire” and “semi-structured interview” when maintaining a social scientific study on values keeps and declares another decision about the methodology. Obviously, one who prefers to benefit from interviews has already interiorized the interpretivist approach whilst questionnaire is preferred as the declaration of the support to naturalistic approach/methodology. In order to understand the relationship among epistemology and methodologies discussed in this text, the next part will detail and exemplify the two approaches in a more specific way.

2. Positivist (Naturalist) and Interpretivist (Constructivist) Approaches

In this part, correlation between methodology and the position of the social sciences (and of course social scientist) in the face of social world will be classified into two approaches, so-called interpretivist and positivist. In combination with this, the notions of value, fact, normative, empirical, etc. will be incorporated in the study. In doing so, it is proposed to introduce to value-free or normative character of scientific endeavor as an epistemological concern.

To start with, positivism exhibits itself in the social sciences since



they emerged in the 19th century. Positivism, basically, “assumes that there is a Real World (big R, Big W), out there, independent from our experience of it, and that we can gain access to that World by thinking, observing and recording our experiences carefully” and correlations between phenomena “need to be supported by direct experience” (Moses & Knutsen, 2012: 8) in order to reach to scientific results. This definition shows that positivism, which suggests independency and distinction between subject matter of science and scientist, is an attempt to sustain objective studies, rather than to “undertake rigorous, philosophically informed normative study” (Gerring & Yesnowitz, 2006: 103). A positivist interpretation in the social sciences, in this respect, directly refers to positivist interpretation on human life. It aims at defining modern people as individuals who get rid of their feelings, expectations, and spiritual life. At least, it is the main target of modernist social science (Rabinow & Suvillan, 1979).

To sum up, it could be said that positivism is an epistemological response to social scientific endeavor, which is borrowed from the natural sciences. A study that is sustained under the view of positivism expects its implementers to avoid values, personnel judgments. It means that naturalistic approach recognizes scientists as independent pieces from their own social background, environment, and of course society. This expectation and assumption determine another classification among the two approaches discussed so far. Accordingly, epistemological roots of positivism refer to “empirical” background. In other words, positivist scientific endeavor deals with empirical data and “evidences”. It may clarify the glorification of the expectations such as value-freed science, objectivity, and generalization in social scientific studies.

Interpretivism, which is another core methodology benefited in the social sciences, has 180 degree contrary position towards positivistic approach. Interpretivism basically discusses that if we deal with human as a biological subject that has some basic necessities and reflexes, of course we can examine him/her in a positivistic way; however, if we take human as a conscious being, we need to consider him/her decisions and activities (Gerring & Yesnowitz, 2006: 122). Seeing individuals as responsible creatures for their actions brings us to “recognition that people are intelli-



gent, reflective and willful, and these characteristic matter how we understand the world” (Moses & Knutsen, 2012: 8). Importance of human action and its complex structure could be observed here. In addition, unstable and unforeseen feature of human and social processes show that explanations or comments about them might be changeable, i.e. these based on periods and circumstances (Moses & Knutsen, 2012). Interpretivist methodology, in this respect, accepts human as a conscious object or as a performer who is recognized in control for his/her actions (Meehan, 1969). This statement reminds the differences between the subjects of social sciences and natural sciences. Accordingly, we have to be aware that we, as humans, are dissimilar from massive things or natural subjects which are handled by natural sciences (Moses & Knutsen, 2012).

Interpretivism, secondly, re-defines the fulcrum and direction of the social sciences. In interpretivist approach, main attention is paid on the question of “how” instead of “what” (Venesson, 2012: 233). This direction, which is critically against positivistic approach, provides rich and developed examples of the interpretation of symbols, cultures and historical moments (Rabinow & Suvillan, 1979). That is why; interpretive approach deals more with specific structure and content of social phenomena (Rabinow & Suvillan, 1979). At this point, interpretivism goes one step further. Instead of setting up definitions or searching for unavoidable correlations among social phenomena, it tries to understand subjective meanings by focusing the subjective reasons. This could be evaluated as an epistemological shift or development in the social sciences.

Such a point and different perspective in the social sciences bring another idea in scientific endeavor. Accordingly, from the beginning of a research to the main findings, social scientists are not freed from their value judgments, expectations, experiences, etc., so they cannot be expected to avoid these, which could be named “background”, when maintaining scientific endeavor. At this point, value-free imagination of the social sciences receives the second blow. Besides the complexity of the research objects (i.e. society, social processes, social structure, etc.), complexity of the “actor” of scientific endeavor weakens the possibility of value-free science. This situation could simply be exemplified by questioning the starting point of a social scientific research, which is “deter-



mining the subject". It could be said that even determining a specific problem (among hundreds of problems) and then following the necessary steps is based heavily on the position of scientist. As Hesse (1978: 15) states, "[I]f we wish to talk of choice of values it also follows that we presuppose a certain area of freedom in the activity of theorizing". In this respect, determining a problem area for a scientific study is actually "a choice among alternative outcomes, a selection of one outcome in preference to another in a given situation, or the application of set of values to an empirical study" (Meehan, 1959: 28). This could demonstrate the strong link between the social scientific researches and value-relevant approach. Social scientist, in this respect, seems to not even able to start his/her research by ignoring his/her values, expectations, cultural codes and scientific tradition (if any) he/she belongs to.

To better understand (and support) the inevitability of the values in the social sciences, the process of "observation" could be re-examined in terms of its reflections in two methodologies discussed so far. For positivism, observation is the key point for scientific endeavor. Inductivist method, which is one of the key elements of positivism, asserts that starting point of the scientific studies is observation (Gillies, 1993). Especially recurring processes and relationships among social phenomena encourage social scientists to reach generalizations at the end of their researches as a very positivistic manner. Here, observation is pictured as an unintentional and neutral step for scientific studies. After observation, scientist acquires some hypothetical knowledge in terms of his research area. Following steps of research are mainly determined at this point. An interpretivist approach, as you might guess, does not accept such a picture regarding observation. Interpretivism, instead, assumes that observation maintained in (or before) a scientific study cannot be neutral and unintentional. To remember again, scientist's experiences, expectations, status towards his research area or objects, and of course, "values" shape and dominate his/her observations.

For the last point in relation to subjects and actors of the social sciences and the case of "observation", theory-laden recognition of scientific endeavor could be mentioned. To clarify, interpretivist approach reminds that theory does not firstly make itself visible after sets of observations as



positivism asserts. It has always been, instead: “[E]ven when problems are thought to be specified independently of the theories that are deployed to account for them, in fact they always make implicit reference to some theory (Shapiro, 2002: 601-602). Embedded structure of theory (and the things and words, etc.) into the everyday life may encourage us to review the possibility of objective observation and absolute recurring correlations in social life.

As you shall see, all of the comparisons among positivist and interpretivist methodologies discussed so far are dependent on the issue of epistemology. Explanations regarding both the objects and actors of social scientific endeavor actually keep the answers to the question of “how to gain knowledge?”. It is now obvious that there are some sharp contrasts among two ways to gain knowledge and maintaining social scientific studies. To remember, the main contrast is come into the picture as the status of “values”. By incorporating values into the social sciences as interpretivist approach has done so far, target and “reason for being” of the social sciences becomes another problematic. Although positivism urges social scientist to avoid values and takes stand with pure scientific manner, which is based on finding the relationships among social phenomena by some specific techniques, interpretivist approach exceeds the limits of “scientific profession when dealing with the “social”. Politics, at this point, becomes an unavoidable process for social scientific endeavor.

3. Normative Social Science: Science for the Sake of Society

Unavoidability of values in terms of observation process and choosing a research subject in social scientific studies gives some clues about normative or problem-based position of interpretivism. Instead of dealing only with the relations among social phenomena and/or focusing on “facts”, the problem determined by a social scientist ontologically encourages him to engage in normative approach because “[W]hether we like to admit it or not, most social action is normative, implicitly or explicitly” (Winthrop, 1971: 262). In his article, which deeply investigates the facts and principles in the social sciences, Cohen (2003: 211) explores normative doctrines as defining overall directions that lead social scientists to think “what to do”, when fact-based approach emphasizes “what



is". To be more precise, Gerring and Yesnowitz's (2006: 112) inspirational sentences could be followed: "Art for art's sake has some plausibility... But no serious person would adopt as her thesis social science for social science's sake. Social science is science for society's sake". In this analogy, those who take social science for social science's sake seem to represent positivist methodology and those who emphasize society's favors in scientific endeavor seem interpretivist one. Normative base of social science, favor of society, values and other changings in the status of scientific endeavor give us a chance to observe a new relationship between politics and social science.

Basically, normative social science demands that instead of getting stuck in theoretical explanations or pledging loyalty to "cause and effect relation", social science should be interested in demands of the society or keep in touch with policy makers in order to clarify the social phenomena in favour of society or individuals. Even though they might not be capable of suggesting the "best" decision or action to the people who are responsible for policy making, social scientists are able to show at least the basic perspectives regarding the ways that help us to think and interpret the social phenomena (George & Bennet, 2005). Besides social phenomena, social scientist, "who may differ in important ways in their analyses of challenges and opportunities to be considered in deciding policy" (George & Bennet, 2005: 273), might assist policy makers. In doing so, another epistemological attempt, which is supposed to keep a philosophy in favor of social, will be practiced. Otherwise, unlike natural sciences that serve humanity by the power of "technique", social sciences would become only intellectual occupations that do not reserve any consideration or responsibility regarding everyday life.

Such a perspective and philosophy for the social sciences, however, brings another problematic, which is based on ethical issues. Interpretivist approach and normative character of science have always been suspected in terms of serving pure political targets and politicians. Later on, such a suspicion could let people to question the role and necessity of the social sciences beside politics. In this respect, social scientists that get over the idea of value-free science and contact partly to politics by their researches or studies need to be careful about involving completely in



politics. In this particular, for example, “Weber carefully distinguished value-relevance from value-freedom of the social scientist with respect to political action. That is to say, he accepted that judgments of interest select the subject matter of the human sciences, but denied that the social scientist as such should use his theories to argue any political practice” (Hesse, 1978: 9). In doing so, inevitability of the values in scientific studies would not be transformed to pragmatic ideas behind advertisements, political trumps, etc. Thus, reputation of social scientific endeavor and its confidence would not be shaken. On the other hand, this is the best possible way to protect the place of values, which prove (and always remind) the human factor in the social sciences.

Conclusion

In the light of the arguments discussed so far, it could be observed that positivistic reflections in the social sciences tend to leave a gap among social scientists and their research subjects by suggesting “objectivity”. That is to say, according to positivist methodology, “relationship among a biologist and a fish population in a lake” should not demonstrate any slight differences from the “relationship among a sociologist and migrant families in a city” during the scientific processes. This is, actually, the point which is criticized by interpretivists. Such a demand or expectation ignores the reality of human as a social being. On the other hand, such a view searches for generalizations and unchanging/absolute facts regarding social phenomena. After decades when naturalistic approach has been active in the social sciences, it is clear that there is not any absolute fact, which is always valid. Therefore, fact-based and value-free imagination of the social sciences, which tends to avoid personal judgments, does not seem possible to follow. “The idea of a neutral description, free from theoretical or value contamination, is unachievable” (Kratochwil, 2008: 89). This means that social scientific studies, which basically deal with human interactions and also maintained by “humans”, would not be practiced in a value-freed way. That is why, epistemological position of a social scientist cannot be considered independently of one of his/her own ontological positions, so-called “social being”. This perspective, eventually, supports (or declares) interpretivist methodology in scientific endeavor.



Besides this new perspective, interpretivist approach brings another ontological and epistemological position in the social sciences. In contrast to neutral descriptions in scientific studies, interpretivist perception is based heavily on the acceptance of politics and value-laden endeavor in the social sciences. It refers to normative texture of the social sciences. Science, in this respect, could be read anymore as a way that seeks for the problems of and solutions for society instead of being an agent that merely focuses on cause and effect relations among social phenomena. Here, ethical issues and the reputation of the social sciences could be a consideration point. In order not to victim the philosophical and intellectual background of the social sciences and not to melt it in pure political targets; social scientist should be careful. As soon as the balance among politics and philosophy is protected, social scientific studies would provide a better understanding and practice for our lives.

References

- Bauböck, R. (2008). Normative Political Theory and Empirical Research. *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective* (eds. D. D. Porta & M. Keating). Cambridge: Cambridge University Press, 40-60.
- Cohen, G. A. (2003). Facts and Principles. *Philosophy & Public Affairs*, 31 (3), 211-245.
- George, A. L. & Bennet, A. (2005). *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. Cambridge: MIT Press.
- Gerring, J. & Yesnowitz, J. (2006). A Normative Turn in Political Science. *Polity*, 38 (1), 101-133.
- Goodfrey-Smith, P. (2003). *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Gillies, D. (1993). *Philosophy of Science in the Twentieth Century: Four Central Themes*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hesse, M. (1978). Theory and Value in the Social Sciences. *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences* (eds. C. Hoowkway & P. Pettit). Cambridge: Cambridge University Press, 1-16.
- Homans, G. (1978). What Kind of a Myth is the Myth of a Value-Free Social Science. *Social Science Quarterly*, 58, 530-541.



- Kratochwil, F. (2008). Constructivism: What It is (Not) and How It Matters. *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective* (eds. D. D. Porta & M. Keating). Cambridge: Cambridge University Press, 80-98.
- Meehan, E. J. (1969). *Value Judgment and Social Science*, Homewood: The Dorsey Press.
- Moses, J. W. & Knutsen, T. (2012). *Ways of Knowing: Competing Methodologies in Social and Political Research*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Porta, D. D. & Keating, M. (2008). How Many Approaches in the Social Sciences? An Epistemological Introduction. *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective* (eds. D. D. Porta & M. Keating). Cambridge: Cambridge University Press, 19-39.
- Rabinow, P. & Suvillan, M. (1979). The Interpretive Turn: Emergence of an Approach. *Interpretive Social Science* (eds. P. Rabinow, & M. Suvillan. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1-21.
- Shapiro, I. (2002). Problems, Methods, and Other Theories in the Study of Politics, or What's Wrong With Political Science and What to Do About It. *Political Theory*, 30 (4), 596-619.
- Venesson, P. (2008). Case Studies and Process Tracing: Theories and Practices. *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective* (eds. D. D. Porta & M. Keating). Cambridge: Cambridge University Press, 223-239.
- Winthrop, H. (1971). Some Relations between a Value-Free Sociology and Value-Oriented Sociologists. *The American Sociologist*, 6 (3), 261-262.

Öz: Sosyal bilimler felsefesinin yoğunlukla üzerinde durduğu alanlardan birisi olan metodoloji, bilimsel pratiğin ontolojik ve epistemolojik pozisyonunu ortaya koyar. Bu çalışma, sosyal bilimsel pratikteki pozitivist epistemoloji ve metodolojiyi eleştirel olarak analiz etme ve yorumcu geleneğin sosyal bilimler için kaçınılmaz olduğunu gösterme çabasıdır. Diğer bir ifade ile çalışma, bilimde değer yargılarını ve normatif geleneği sosyal bilimci ve onun araştırma konusu olan toplum/birey özelinde gündeme getirecektir.



Böylelikle, toplumsalın incelenmesinde salt fenomenler arası neden-sonuç ilişkisine odaklanan natüralist yaklaşımın sosyal bilim algısına ters düştüğü de çalışmanın iddialarından birisi olacaktır. Bu noktada, “sosyal bilim için sosyal bilim” gibi bir anlayıştan ziyade “toplum için sosyal bilim” gibi bir anlayış da gündeme gelecektir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal bilimler felsefesi, ontoloji, epistemoloji, pozitivizm, yorumculuk.





Peter L. Berger'in Yabancılaşma Anlayışı: Diyalektik Bilincin Kaybı

Peter L. Berger's Understanding of Alienation: Loss of Dialectical Consciousness

FERHAT TEKİN
Necmettin Erbakan University

Received: 26.10.14 | Accepted: 19.12.14

Abstract: This study is focused on the understanding of alienation in Peter L. Berger. It should be noted that Berger's view on alienation is highly connected with his phenomenological sociology. In this respect, his ideas regarding alienation are generally different from the other sociologists, who deal with the same subject. According to Berger, alienation is given in the socialization process of the individuals, so it is anthropologically obligatory. In other words, alienation is a process in which the dialectical relationship among 'individual' and 'his world' is lost in the minds. In a sense, people could forget that the world mentioned above are cooperatively produced and maintained. In this respect, an 'alienated consciousness' is a consciousness, which is not 'dialectical'. Finally, Berger emphasizes that the true relationship among 'human' and 'world' is disordered on the mind and while the 'procreator' is recognized as only a product, actor becomes a subject that is just affected externally. For Berger, the only way to avoid from alienation is to recognize the socio-cultural world as a consequence of human's own activity and so providing the 'cohesiveness' instead of understanding socio-cultural world as natural facts.

Keywords: Peter L. Berger, alienation, dialectical consciousness, phenomenological sociology, religion.



Giriş

Yabancılaşma (alienation) kavramı düşünce tarihinde uzun bir geçmişe sahip olmasına rağmen özellikle son birkaç yüzyıldır felsefeciler, sosyologlar, psikologlar ve ilahiyatçılar/teologlar tarafından yaygın bir şekilde ele alınmaktadır. Geçmişte bu kavramın (ve türevlerinin) din, düşünce ve sağlık alanındaki muhtelif kullanımları bir yana, kavram ilk defa G.W. Friedrich Hegel tarafından sistematik bir biçimde kullanılmış, daha sonra da Karl Marx farklı bir bakış açısıyla onu kuramsallaştırmıştır. Dolayısıyla yabancılaşma kavramı söz konusu olduğunda özellikle bu iki düşünürün adı hemen akla gelmektedir. Bununla birlikte Feuerbach, Durkheim, Simmel, Tönnies, Weber, Sartre, Heidegger ve daha birçok 19. ve 20. yüzyılın etkili düşünürleri yabancılaşmayı din, modernleşme, endüstrileşme, kentleşme, bireyselleşme, varoluşçuluk vs. bağlamında değişik açılardan ele almışlardır.

Ancak aşağıda da görüleceği gibi bu konuyu ele alan (bilhassa sosyologlar) sosyal bilimciler, yabancılaşmayı toplumsal hayatın neredeyse tüm alanlarına sirayet eden bir olgu olmaktan çok, her biri onun belli alanlardaki görünümüne odaklanmışlardır. Örneğin Hegel tinin dışsallaşmasının; Marx işçinin, emeğin ve ürünün; Durkheim işbölümünün, Simmel metropol hayatının, Weber rasyonelleşme ve bürokrasinin, Marcuse endüstri ve kitle iletişim aygıtlarının yabancılaştırıcı yönlerini ele almıştır. Bununla birlikte 20. yüzyılın son çeyreğindeki sosyolojik teorinin en etkili isimlerinden biri olan Peter L. Berger yabancılaşmayı söz konusu düşünürlerden çok daha geniş bir bakış açısıyla ele almıştır. Ona göre yabancılaşma antropolojik açıdan kaçınılmazdır. Bu nedenle Berger yabancılaşmayı insan ürünü olan sosyo-kültürel dünyanın (veya kurum ve rollerin), üreticisi olan insan üzerinde nasıl bir tahakküm kurup insanın kendisine yabancılaştığına odaklanır. Dolayısıyla bu çalışmada Berger'in yabancılaşma anlayışı, onun sosyolojik bakışını belirleyen fenomenolojik sosyoloji kuramı çerçevesinde ele alınacaktır.

1. Sosyal Teoride Yabancılaşmaya Genel Bir Bakış

Yabancılaşma kavramını sosyal teoriye armağan eden düşünür/filozof G.W. Friedrich Hegel'dir. Hegel'e göre yabancılaşma, varlığın diyalektik bir süreç içinde oluşmasıyla ilgilidir. Varlık, bir ilkenin, bir ilk-temelin



kendisini açarak belli bir hedefe doğru gelişmesidir. Hegel bütün varlıkların arkasında ve temelinde bulunan bu ilkenin “ruh”, ide ya da “Mutlak Tin” (Geist) olduğunu söyler. Diyalektik bir süreç içinde hedefine varmaya çalışan ruh ya da tin, başlangıçta “kendi içinde”dir yani “kendi kendine”dir. Bu evrede tin (ide), potansiyel gücünü henüz gerçekleştirmemiş, fakat kendi bilincine varması için kendisine bir “gerçeklik” kazandırmak zorundadır. Bu amaçla tin, kendini ilk olarak doğada gerçekleştirir. Ancak doğada artık “kendi kendisinde” değildir, kendisinden başka bir şey olmuştur, özüne aykırı düşmüş kendisine *yabancılaşmıştır*, kendi özü ile çelişen bir duruma girmiştir (Gökberk, 1999: 388-9). Dolayısıyla Hegel yabancılaşmayı “kendi kendisinden uzaklaştırılmış ruh” olarak nitelendirir. Bununla birlikte uzaklaşmanın, diyalektik sürecin bir evresi olduğu, insanın bunu yaşayarak ve buna başkaldırarak kendi benliğini yarattığı, böylelikle kendini insan olarak gerçekleştirdiğini ifade eder (Pappenheim, 2002: 74-5). Dolayısıyla “tin” kendisine ancak tinsel dünyada döner. Böylece doğal dünyada düştüğü yabancılaşma durumundan, insan ve kültürün meydana getirdiği tinsel dünyada kurtulur (Cevizci, 2010: 501). Kuşkusuz Hegel’in bu görüşleri -her ne kadar ona sert eleştiriler yöneltilmiş olsalar da- Genç Hegelci, Ludwig Feuerbach ve Karl Marx’ı derinden etkilemiştir.

Feuerbach uzun bir dönem öğrencisi olduğu ve felsefesinin etkisinde kaldığı Hegel’e yönelik eleştirileriyle bilinir. Materyalist bir felsefi yaklaşımdan hareket eden Feuerbach’a göre Hegel’in felsefesi maddi dünyanın, insanın ve duyuların değersizleştirilip aşağılanması ancak gizli dini ruhla açıklanabilir. Oysa dini duygular, insanın kendi kendisine yabancılaşmasına bağlıdır. İnsanın, Tanrısal bir varlığa fırlatılan nitelikleri, ona bir şekilde “yabancılaştırılmış” niteliklerdir. Yetkin ve gücü her şeye yeten bir Tanrıyla karşılaştırıldığında, insan kendisini, Tanrıya devretmiş olduğu niteliklerden yoksun olarak, olumsuz terimlerle tanımlar. Bu bakımdan Feuerbach’a göre din insanı kendisine ve yetilerine yabancılaştıran bir fenomendir (Cevizci, 2010: 512-515).

Feuerbach’ın birçok fikrinden etkilenen Marx da Hegel’in aksine yabancılaşmayı evrensel bir ilke olarak görmeyip, daha çok yabancılaşmanın çağdaş dönemdeki rolü üzerine odaklanmıştır. “Hegel’den farklı olarak, yaşadığı çağı, uzaklaşmanın yerini uzlaşmaya ve sükûnete bıraktığı, insanoğlunun kendi kendisiyle bir iç barışa vardıktan sonra nihayet kendine



geldiği bir dönem olarak görmüyordu” (Pappenheim, 2002: 75) Bunun yerine Marx “yaşamın, insanın yabancılaşmasına yol açtığına inandığı fiili ve somut koşullarıyla ilgileniyordu” (Pappenheim, 2002: 75). Bir başka deyişle O, yabancılaşmayı insanların emek güçlerini satmak zorunda oldukları üretim ilişkilerine bağlı olarak görüyordu. Çünkü ona göre emek “insanın kendi kendini gerçekleştiren özü”dür (Swingewood, 2010: 67). Bu nedenle sık sık iddia edildiği gibi Marx’ın asıl kaygısı ücret eşitsizliği ya da işçilerin düşük gelire sahip olması değil, özgürce üretmemeleriydi (Pappenheim, 2002: 80). Oysa kapitalist üretim ilişkileri içinde çalışmak/üretmek isteğe bağlı olmaktan çıkarılarak dayatılmıştır. Dolayısıyla “yabancılaşmış emek, emeğin ürününü, türün bir faaliyeti olmaktan çıkarıp, salt biyolojik ihtiyaçlarının egemenliğinde olan bireyin bir faaliyetine dönüştürür. Kapitalizm fiilen işçiyi, satılabilir bir nesneye –emek- sahip durumda görmektedir. Bu nesne ‘bir başkası’ tarafından satın alınır ve işçinin faaliyeti artık kendisinin olmaktan çıkar” (Swingewood, 2010: 70). İnsan emeğinin özgür olması gerektiğini söyleyen Marx’a göre kapitalist piyasa mal üretmek için işçileri çalıştırır ve bunun sonucunda da işçiler hem emeklerine hem emeklerinin ürünlerine hem de üretim sürecinin denetimine yabancılaşırlar. Emeğin yabancılaşması, “emeğin işçinin dışında olması, yani onun özüne ilişkin olmaması ... mutluluk değil mutsuzluk duyması, özgür bir fizik ve entelektüel etkinlik göstermeyip bedenine ve tenine eziyet etmesi” olgusuna dayanır. “Öyleyse çalışması istemli değil, ama istemsizdir, zorla çalışmadır” (Marx, 2011: 156).

Klasik sosyolojinin en önemli temsilcilerinden bir olan Emile Durkheim ise yabancılaşma kavramını kullanmamış olmakla birlikte *Toplumda İşbölümü* adlı eserinde özellikle modern dönemde mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçilmesiyle birlikte toplumda meydana gelen sosyal patolojilere dikkat çekmiştir. Bu bağlamda özellikle organik dayanışmanın hakim olduğu toplumlarda bireylerin etkinliklerinin kolektif değer ve inanca bağlılıktan uzaklaşması sonucu vuku bulan anomik durumlara odaklanmıştır (Turner vd., 2010: 362). Bu bağlamda Durkheim, psikolojik bir olgudan ziyade sosyolojik bir olgu olarak ele aldığı intiharı, bireylerin toplumsal ve sembolik yapılarla bütünleşme düzeylerindeki eksikliğe bağlar. Durkheim dört tip intihar varsayar: bencil, diğerkâm, anomik ve kâderci intihar. Bu intihar tipleri Durkheim’in ahlak ve toplumsal dayanış-



ma kuramıyla bire bir ilgilidir. Mesela bencil ve anomik intiharlara özellikle modern sanayi ve ticarete dayalı toplumlarda rastlanır. Çünkü bu toplumlarda bireyleri toplumla bütünleştirecek ve toplumsal normlara uymalarını sağlayacak kolektif bilinç düzeyi düşüktür (Durkheim, 2013: 258-263). O halde Durkheim'e göre yabancılaşma (toplumsal sapma ya da anomi) toplumda dayanışmanın ve ortak değerlere bağlılığın zayıflığı, dolayısıyla da kuralsızlıkla doğrudan ilgilidir.

Modern hayatın yabancılaştırıcı yönlerine odaklanan bir diğer sosyolog/filozof da Georg Simmel'dir. Özellikle metropol hayatı ve onun yabancılaştırıcı güçleri onun sosyolojik çözümlemelerinin merkezinde yer alır. Simmel'e (2012) göre kentteki iktisadi ve mesleki sosyal hayatın hızı ve çeşitliliği ile taşranınki arasında derin bir karşıtlık söz konusudur. Bunun nedeni de metropol hayatının insandan, taşra hayatına göre daha farklı bir bilinçlilik miktarı talep etmesidir. "Taşra hayatına özgü ilişkiler, ruhun daha bilinçsiz katmanlarına kök salmıştır." Oysa metropol insanı "yüreğiyle değil, zihniyle tepki gösterir" çünkü "metropol hayatı, metropol insanındaki yüksek bilincin ve zihin hakimiyetinin temelini oluşturur" (Simmel, 2012: 84-85). Örneğin Simmel'e göre işbölümü, insanlardan git-tikçe tek boyutlu bir faaliyet bekler, böylece birey bu tek boyutlu "uğraşta ilerlediği ölçüde kişiselliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır." Sonuçta birey "nesnel kültürün genişlemesiyle başa çıkma gücünü giderek kaybeder"(Simmel, 2012: 98).

Simmel, metropol hayatının neden olduğu yabancılaşmayı para ekonomisi ile zihnin egemenliği arasındaki derin ilişki üzerinden de ifade eder: para bütün nitelikleri ve tikellikleri şu soruya indirger: "Fiyatı ne?" Kişiler arasındaki bütün duygusal ilişkiler, bireyselliklerine dayanır. Ussal ilişkilerdeyse insan bir sayı gibi, diğerlerinden farkı olmayan bir öge gibi hesaba katılır ve yalnızca nesnel olarak ölçülebilen işleriyle ilgi görür. Bu nedenle metropol insanı, etrafındaki kimseleri satıcı ya da müşteri, hizmetçi, hatta çoğu kez ilişki kurmak zorunda olduğu kişiler olarak görür (Simmel, 2012: 85-6). Ancak sonuçta Simmel, yabancılaşmanın kaçınılmazlığını kabul etmekle birlikte modern toplumlarda bir değişin aracı olan paranın egemenliğinin yabancılaşmayı azalttığını ileri sürer. Yani Marx'ın aksine, paranın yaygın kullanımı, mekânsal açıdan birbirinden uzak insanlar arasında alışverişini mümkün kıldığı ve birçok farklı sosyal ağlar kurduğu



için yabancılaşma düzeyini düşürür (Turner vd., 2010: 282).

Max Weber ise yabancılaşma olgusunu rasyonelleşme ve bunun bir sonucu olan bürokratik yönetim üzerinden dolaylı olarak ifade eder. Özellikle bürokratik yönetimin bir sonucu olan yabancılaşma, Weber'in akılcılık, otorite ve "demir kafes"e dair düşüncelerinde somutlaşır. Bürokrasi, Weber'e göre hem formel akılcılığın özeti hem akılcı-yasal otoriteyle özdeşleşmiş bir örgütsel yapı hem de onun içinde işlev görenler açısından bir "demir kafes"tir (Ritzer, 2000: 91). Dolayısıyla bürokratik yönetim, bireyi uzmanlaşmış işbölümüne ve toplumsal hayatın tüm alanlarına tabi kılar. Weber açısından bu süreç esasında "serfliğin yeni demir kafesi" ile insani özü boşaltılmış, "büyüsü bozulmuş" bir dünyadır (Swingewood, 2010: 200). Diğer taraftan Weber, tıpkı Marx gibi kapitalizmin, önemli bir dinamiği içinde barındırdığını düşünür, ancak ondan çok farklı bir kehanette bulunur: ekonomik ve siyasal alanlarda rasyonel hukuki egemenliğin etkisiyle toplumsal "dünyanın büyü" bozulacaktır. Bu yüzden piyasalar ve kapitalizmin özgürleştirici potansiyeli konusunda Marx'tan çok farklı bir öngöründe bulunur. Ona göre insanlık, bürokrasinin ve rasyonel hukuki otoritenin 'demir kafesi' içinde sıkışıp kalacaktır (Turner vd., 2010: 242).

Weber aydınlanmanın ve dolayısıyla da rasyonelleşmenin bu gibi yan etkileri olabileceğine işaret etmişti. Ancak yine bir Alman ekolü olan Eleştirel Teori ya da diğer adıyla Frankfurt Okulu'nun bazı temsilcileri (Adorno, Horkheimer ve Marcuse) bu konuda çok daha keskin eleştirel bir dil kullanırlar. "Efsanenin egemenliğinden kurtulma adına Aydınlanma, kendi felsefesinin gözlerden sakladığı yeni bir egemenlik biçimi yaratmıştır: Araçsal rasyonalitenin egemenliği" (Gidens, 1997: 273). Bu bakımdan söz konusu düşünürler ileri kapitalist toplumlarda endüstrinin, kitle iletişim aygıtlarının ve bürokratik yönetimin toplumu manipüle ettiğine dikkati çekerler. Örneğin, Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan* adlı kitabında çağdaş kapitalist toplumun ayırt edici özelliğinin "özgürleşme isteyen gereksinimleri etkili bir biçimde boğması, ama aynı zamanda refah toplumunun yok edici gücünü ve baskıcı işlevini sürdürmesi ve bağışlaması" (Marcuse, 1997: 19) olduğunu söyler. Bundan hareketle Marcuse'a göre yabancılaşma, bireylerin kendilerini onlara dayatılan varoluş ile özdeşleştirmeleri ve onda kendi gelişim ve doyumlarını bulmalarıdır. O halde "ya-



bancılaşma bütünüyle nesnel olmuştur; yabancılaşmış özne yabancılaşmış varoluşu tarafından yutulur" (Marcuse, 1997: 22). Bir başka ifadeyle birey bir "yanlış bilinçlilik" içine girerek kendine yabancılaşmış olur.

Toplumun artan rasyonalizasyonu ile insan aklı ve özgürlük arasındaki çelişkiye dikkati çeken bir diğer sosyolog da C. W. Mills'tir. O, *Toplumbilimsel Düşün* (2007) adlı eserinde toplumun rasyonelleşmesinin, rasyonelliğe sahip fakat kişisel akıl ve düşünce yeteneği olmayan, gittikçe daha çok kendi kendini rasyonalize eden, fakat aynı zamanda da daha çok huzursuzlaşan bir insan tipi oluşturduğunu vurgular. Bu nedenle "birey açısından ortaya çıkan sorunların çoğu manipülasyonun, yönetimin ve körü körüne itaate itilmişliğin sonucudur." Birey "umutlarını, emellerini ve çalışmalarını içinde bulunduğu ortama göre biçimlendirmekte, bu ortamdan kurtulmakta kullanabileceği hiçbir çıkış yolu bulamamakta ve sonunda bu şartlara bağlanmaktadır." Böylece üretimine ve emeğine yabancılaştığı gibi, tüketimine ve boş zaman kullanımına da yabancılaşmıştır (Mills, 2007: 277-79). Kısacası yabancılaşma bireyin bütün yaşam alanlarına sirayet etmiştir.

Bunun yanı sıra Mills, *Beyaz Yakalılar* adlı çalışmasında sosyal psikolojik bir yaklaşımdan hareketle yeni orta sınıf dediği beyaz yakalı işçilerin içinde bulundukları yabancılaşmaya odaklanır. Mills "insanları hem iş sürecine hem de ürününe karşı yabancılaştırdığı için modern bürokratik kapitalizmi mahkûm eder. Ona göre, bu durum özellikle kişilikleri satışa sunulan ürünler haline gelen, dostluk ve nezaketi "hayatlarını kazanmalarının gayrişahsî araçları" olarak gören satış elemanları gibi beyaz yakalı çalışanlar için söz konusudur" (Wallace & Wolf, 2004: 125-6). Dolayısıyla Mills'e göre "kişilik pazarı ile ilgili bütün işlerde insanın kişiliği ve vasıfları üretim araçlarının parçası haline gelir... ki bu, kişinin kendisine ve topluma karşı yabancılaşmasının uç safhası demektir" (Akt. Wallace & Wolf, 2004: 126).

Klasik ve çağdaş sosyolojik kuramların bir sentezinden yol alan Melvin Seeman 1959'da kaleme aldığı "On the Meaning of Alienation" (Yabancılaşmanın Anlamına Dair) adlı makalesinde yabancılaşma olgusunu yeniden gündeme getirir. Sosyo-psikolojik bir yaklaşımdan ve klasik sosyologların bu konudaki görüşlerinden hareketle yabancılaşmanın beş boyutlu bir olgu olduğunu vurgular (1959: 784). Bunlara kısaca değinilirse; 1)



güçsüzlük (powerlessness), bireyin sahip olduğu imkân ve beklentilerin kendisi tarafından belirlenememesi, dolayısıyla da içinde bulunduğu durumu değiştiremeyeceğine hükmetmesi. 2) Anlamsızlık (meaninglessness), kişinin hayatına ve geleceğine dair umutsuz ve anlamsız bir duygu içinde olması. 3) Kuralsızlık/anomi (normlessness), bireyin toplumsal normlara uymayan yollardan amaçlarına ulaşması. 4) Soyutlanma (isolation), toplumdaki ortak değerleri benimsememe, toplumdan soyutlanma hali. 5) Kendine yabancılaşma (self-estrangement), bireyin içinde bulunduğu durumla beklentilerinin uyuşmaması yani kendini gerçekleştirememesi (Seeman, 1959: 784-790). Görüldüğü gibi Seeman'ın yabancılaşmaya dair görüşü Marx'tan Weber'e, Durkheim ve Merton'dan W. Mills (ve E. Fromm)'a kadar birçok sosyologun görüşlerini kapsayan geniş tanımlı bir özelliğe sahiptir.

2. Peter Berger'in Sosyolojik Fenomenoloji ve Yabancılaşma Anlayışı

2.1. Berger ve Sosyolojik Fenomenoloji

Berger'in yabancılaşma anlayışı, onun temel sosyolojik yaklaşımı olan fenomenolojik sosyolojiyle yakından ilgilidir. Bu bakımdan Berger'in yabancılaşmaya dair düşüncelerine geçmeden önce fenomenolojik sosyolojik anlayışa genel olarak bir göz atmak daha uygun olacaktır.

Felsefi bir ekol olan fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'dir. "Husserl fenomenolojiyi, insanın duyularıyla doğrudan kavranabilecek şeylere ilgi olarak tanımlamıştır" (Wallece ve Wolf, 2004: 297). Bu bağlamda Husserl'in meşhur sloganlarından biri "yeniden şeylere dönelim" çağrısıdır. Fenomenolojiyi sosyolojiye ilk uygulayan isim ise Husserl'in öğrencisi Alfred Schutz'dur. Schutz, fenomenolojiyi sosyolojiye uygulama girişiminde Weber'in *verstehen* (anlamaya yönelik) kavramından yararlanmıştı. Zira "Weberci sosyolojinin anlama talebi ile "yeniden şeylere dönmek" talebi arasındaki kuramsal ilişki anılan ikinci talebin fenomenolojinin anlama talebini dile getirmesine dayanır" (Woff, 1997: 500).

Fenomenoloji "birey ve onun bilinçli deneyimleri ile başlayan ve daha önceden var olan kabuller, ön yargılar ve felsefi dogmalardan kaçınmaya çalışan bir yöntemdir. Fenomenoloji olayları (görünümleri) toplumsal aktörler tarafından 'doğrudan doğruya' algılandığı şekilde inceler" (Wallece ve Wolf, 2004: 297). Dolayısıyla alışlagelmiş kabullerimizi araç içine



almamız gerekir. Fenomenolojik sosyolojik yaklaşıma göre insanlar gerçekte ilgili alışlagelmiş kabullerine dayanarak eylemde bulunurlar bu nedenle gerçeğin başka türlü olabileceğine dair şüphelerini askıya alırlar (Wallece ve Wolf, 2004: 302). Bu sosyolojik yaklaşım sosyal olayların dışı yansıyan görünümülerinden anlam dolu özlerine ve iç manalarına nüfuz etmeye çalışan bir perspektife sahiptir.

Fenomenolojik sosyoloji, sosyal dünyaya göreceli bir açıdan yaklaşır. Fizik dünyadaki nesneler (örneğin ağaclar, dağlar vs.) insanların tanımlamalarına bağlı olmaksızın fiziksel olarak var olmalarına karşın, aynı şey sosyal dünyadaki olgular için geçerli değildir. Mesela suç ve aşk gibi kavramlar tamamen insan kaynaklıdır ve dolayısıyla varlıkları tamamen insanların algılarına, yorumlarına ve onların yükledikleri anlam içeriklerine bağlıdır (Slattey, 2014: 232). Bu bağlamda toplum, pozitivistlerin tanımladıklarının aksine, “kendine ait bir varoluşa sahip orada bir şey değil, aksine gündelik yaşantılarımız sırasında rutinlerimiz, etkileşimlerimiz ve diğerleriyle paylaştığımız ortak kabullerimiz aracılığıyla” (Slattey, 2014: 232) inşa ettiğimiz ve yeniden inşa ettiğimiz bir gerçekliktir.

Berger, hocası Schutz'un gerçekliğin toplumsal inşası hakkındaki fikirlerinden ilham alarak “gerçekliğin sosyal inşası” kuramını geliştirmiştir. Berger'e göre “gerçeklik sosyal olarak inşa edilmiştir”. O, bu tezini, sosyoloji çevrelerinde büyük bir yankı uyandıran, “Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi” (2008, T. Luckmann'la birlikte) adlı eserinde ayrıntılı olarak ele alır. Özetle, Berger ve Luckmann'a göre sosyal gerçeklik üç diyalektik moment (dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme) arasındaki ilişkiden oluşur. Dışsallaşma, insanların hem fiziki hem de zihni faaliyetleriyle dünyaya doğru sürekli taşmalarıdır. Nesnelleşme, kendi asli üreticilerini kendilerinden çok dışı dönük bir olgusalılık olarak karşılayan bir gerçekliğin bu faaliyetinin sonucunda ulaşılan bir noktadır. İçselleşme ise söz konusu gerçekliğin kendisini bir kez daha nesnel dünyanın yapısından öznel bilincin yapılarına aktarıırken insanlar tarafından tekrar kendi içlerine mal edilmesidir. Yani dışsallaşırken toplum, bir insan ürünü; nesnelleşirken sui generis (nevi şahsına münhasır); ve içselleşmede ise insan artık, toplumun bir ürünü olur (Berger, 2011: 53). Başka bir ifadeyle bu üç diyalektik moment toplumsal dünyanın şu üç niteliğine tekabül eder: Toplum, insani bir üründür. Toplum, nesnel bir gerçekliktir. İnsan,



sosyal bir üründür. Yine pekâlâ açıktır ki, bu üç momentten herhangi birini ihmal eden bir sosyal dünya analizi, yanıltıcı bir analiz olacaktır (Berger & Luckmann, 2008: 92).

Berger'e göre, özellikle işlevselci yaklaşımın önemle vurguladığı, bir nesnel toplumsal gerçeklik vardır, fakat onun anlamı bireylerin nesnel dünya ile girdikleri ilişkiden ve bu ilişkinin kendisinden çıkartılır. Bu yaklaşım toplumu, objektif verilerle sübjektif anlamlar arasındaki bir diyalektik olarak görür. Bir başka ifadeyle, “özellikle bireylerin yüz yüze bulunduğu kurumlar dünyasının oluşturduğu kişinin dışındaki gerçek ile bireyin bilincinde denemekle, yaşamakla ve zaman içinde oluşan gerçek arasında karşılıklı etkileşim sonucu oluşan diyalektiktir” (Berger ve vd., 2000: 23). Bu nedenle Berger'e göre sosyolog sadece toplumsal psikoloji ile yapısalcı yönelimli bir sosyoloji arasında ip cambazı gibi yürümek zorunda değil, aynı zamanda, değerden arınmış olmakla propaganda arasında da denge sağlamak zorundadır. Dolayısıyla Berger'in çalışmalarına makro ve mikro, değer yargılarından arındırılmış ve değer yargısı yüklü, yapısalcı ve etkileşimci, kuramsal ve ilintili sosyolojiler arasında bir köprü kurma çabası olarak bakılabilir (Polama, 1993: 262-63). Berger bir başka çalışmasında bu hususu daha da derinleştirerek toplumsal formların altında yatan temel unsurun insan eylemi olduğuna dikkati çekmektedir:

Sosyolojik bir bakış açısının en önemli kazançlarından biri, onun sokaktaki insanın tasavvurundaki toplumu oluşturan temel varlıkları, bu varlıkları üreten ve onlar olmadan realitede hiçbir statüleri olmayan insan aktivitesine tekrar tekrar indirgemesidir. Toplum ve onun tüm oluşumlarını kuran “asli madde”, insan aktivitesinde dışa vurulan beşeri manalardır. En büyük toplumsal birimler (olan “aile”, “ekonomi”, “devlet” ve benzerleri), sosyolojik analiz tarafından bir kere daha insan aktivitesine, daha doğrusu onların altında yatan biricik töze indirgenir. Bu nedenle, şayet, sosyologun daha anlaşılır sebepler yoksa bu tür sosyal fenomenlerle, sanki gerçekte onlarla, onları üreten ve üretmeye devam eden insani girişimlerden bağımsız temel birimlermiş gibi ilgilenmesi tamamen boş bir gayrettir (Berger, 2011: 60).

Sosyal fenomenlere yönelik bu yaklaşım sosyologun kurumları, yapıları, işlevleri ve kalıpları görmezden gelmesi demek değildir; aksine sosyolog, bunları insan eylemi ve “üretmesinden kopuk, kendi kendilerine ve kendi içlerinde var olan cevherler gibi” düşünmeyip, onları daima insani-



leştirmeli ve onları üretmiş olan insanlara hamletmelidir (Berger, 2011: 60-61). Dolayısıyla sosyolog, sosyal dünyanın ortak kabuller ve yorumlara dayalı müzakere edilmiş bir gerçeklik olduğunu bilerek onu ele alır.

2.2. Berger'de Yabancılaşma, Evsizlik ve Anlam Kaybı

Berger, (Luckmann'la birlikte) kaleme aldığı *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi) adlı kitabında modern insanın karşılaştığı anlam krizine odaklanır. Ona göre aydınlanma ile baş gösteren çoğulculuk, özelliğin yayılmasının ve anlam krizinin asıl nedenidir. Modern insanın yaşadığı anlam krizindeki en önemli faktör sekülerlik değil, modern çoğulculuktur. Özellikle modernleşmenin ve modern çoğulculuk biçiminin gittikçe yaygınlaştığı sanayi toplumlarında değerler sistemi ve anlam kodları ya da bilgi stokları toplumun tüm üyeleri için ortak olma özelliğini kaybetmiştir. Bireyler artık ne onların eylemlerini belirleyen bir ortak değerler sisteminin geçerli olduğu; ne de tek bir gerçekliğin olduğu bir dünyada yaşıyorlar (Berger & Luckmann, 1995: 29). Bununla birlikte modern toplumlarda, bireylerin eylemleri ile yaşam alanları arasında bir anlamlılık kurma girişimi de söz konusudur. Bu bağlamda Berger'e göre modern toplumların başarısından söz edilecekse bu, sosyal hayatın kurallarının meşrulaştırılmış olmasıdır. Bu noktada meşrulaştırma toplumun tüm üyelerinin uymak zorunda olduğu, soyut kurallarla düzenlenmiş bir fonksiyonel sistemdir. Ancak Berger toplumsal ilişkileri bu şekilde "ahlakileştirme" girişiminin "trafik kuralları" sisteminden çok da farklı olmadığını ileri sürer. Zira söz konusu meşrulaştırma ve ahlakileştirme biçimi toplumdaki bireylerin paylaştıkları geniş kapsamlı ahlak düzeninden yoksundur. Bir başka ifadeyle bireyler bu kurallara zorunlu olarak riayet ederler, derin ahlaki değerler oldukları için değil (Berger & Luckmann, 1995: 32-33).

Berger'e göre modernite, çoğulculuşmada niceliksel artış kadar niteliksel artış anlamına da gelmektedir. Bu olgunun yapısal nedenleri malumdur: nüfus artışı, göç ve buna bağlı olarak kentleşme; fiziksel ve demografik anlamda çoğulculuşma; piyasa ekonomisi, sanayileşme vs. Bunun yanı sıra modern çoğulculuk değer sistemlerinin ve açıklama şemalarının esaslı olarak göreceleşmesine yol açtı. Bir başka ifadeyle, eski değer sistemleri ve açıklama şemalarının kutsallığı yapı-bozuma uğratıldı. Bu da yıllardır sosyal ve kültürel eleştirinin ana teması olan birey ve grupların dezoryan-



tasyonuyla (yön şaşırma) sonuçlandı. Dolayısıyla “yabancılaşma” ve “anomi” gibi kategoriler modern dünyada yönlerini bulmaya çalışan insanların karşılaştıkları zorlukları karakterize etmek için sıkça kullanıldı (1995: 38-9). Berger, *Modernleşme ve Bilinç* olarak Türkçe’ye tercüme edilen *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness* adlı B. Berger ve H. Kellner ile yazdığı eserde modern sosyal yaşamın çoğulculuğundan kaynaklanan hoşnutsuzluklara dikkati çeker. Berger bu hoşnutsuzlukları genel olarak “evsizlik” olarak tanımlar. Ona göre “modern toplumun çoğulcu yapısı, bireyi her gün biraz daha göçmen, sürekli değişen, hareket eden bir varlık” haline getirerek, onu her günkü yaşamında birbirinden çok farklı hatta çoğu zaman birbiriyle çelişen sosyal muhtevalar içerisinde yüzer duruma getirmiştir (Berger & Berger & Kellner, 2000: 204). Bu hususta şöyle der:

Modern sosyal yaşamın “evsizliği” en tahripkâr ifadesini din alanında bulmuştur. Günlük yaşamın ve bireyin hayatının çoğulculuk kazanmasının bir sonucu olarak devreye giren gerek kognitif gerekse normatif manalardaki genel belirsizlik, dine güvenilirlik konusunda ciddi krizleri de beraberinde getirmiştir. İnsanın ihtiyaçlarına, taleplerine mutlak bir belirlilik getirme görevini asırlardır sürdüren dine karşı beslenen güven duygusu büyük ölçüde sarsıntı geçirmiştir. Modern toplumdaki dinin geçirdiği bu krizin bir sonucu olarak da sosyal “evsizlik” metafiziksel bir yapıya bürünmüş, yani evrende evsizlik sorununa dönüşmüştür (Berger vd., 2000: 205).

Bu bakımdan Berger modernliğin insanları daha özgür kıldığını ancak bunun, evsizlik gibi yüksek bir bedel sonucunda elde edildiğini vurgular. Modernliğin bu özgür kılma vasfı en büyük etkisini insanları bireyselleştirme yönünde göstermiştir. Bireyselleşmiş insanların sosyalleşmesi için modern sosyal yapılar ihtiyaç duyulan muhtevayı sağlamışlardır. Dolayısıyla Berger “‘Yabancılaşma’ bireyselleşme olayının kardeş bileşeni” ya da “bireyselleşme olayının bedelidir” (2000: 219) diyerek, özgürlük ile yabancılaşma arasında da -Arnold Gehlen’e atıfla- buna benzer bir paralellik kurar: özgürlük yabancılaşmadan doğmuştur ya da tersi (Berger, 1995: 43).

Berger’e göre insan toplumsal bir dünyanın parçası olduğu müddetçe kendi öz eylemleri kendi dışındaki bir gerçeğin parçası olmaktan öteye gidemez. Eylemleri kendisinden “kaçar”. Yani “Toplumsal dünyanın başkalığı ve toplumsal hayatın başkaları konumunda olan somut insani varlıklar bilinçte içselleştirilir.” Farklı bir ifadeyle, “başkaları ve başkalık bilinç



haline dönüştürülür".¹ Dolayısıyla toplumsal dünyanın bireye yabancı görünmesi ihtimalinin yanı sıra onun toplumsallaşan özünün belli yanlarıyla kendine yabancılaşması ihtimali de bulunmaktadır (Berger, 2011: 168). Bu nedenle Berger'e göre yabancılaşma, insanın toplumsallığında verilir, yani antropolojik açıdan zorunludur. Bu nedenle izlenecek iki yol bulunmaktadır:

Biri, dünyanın ve özün yabancılığının her ikisinin de insanın kendi aktivitesinin ürünleri olduğunu "hatırlamak" suretiyle yeniden uyumlu hale getirilmesi, diğeri ise böyle bir uyumluluğun artık mümkün olmaması ve toplumsal dünya ile toplumsallaşan özün, bireyi doğanın olgularına benzer değiştirilemez olgular olarak karşısına almasıdır. Sonuncu süreç yabancılaşma olarak adlandırılabilir (Berger, 2011: 168).

Dolayısıyla aslında Berger'e göre yabancılaşma, birey ile onun dünyası arasındaki diyalektik ilişkinin bilinçte kaybolduğu bir süreçtir. Zira birey, söz konusu dünyanın kendisi tarafından ortaklaşa-üretilmesi ve sürdürülmesi gerektiğini "unutur". Bu bakımdan "yabancılaşan bilinç diyalektik olmayan bir bilinçtir". Başka bir ifadeyle "yabancılaşma, toplumsal dünyanın insani nesnellığının, bilinçte tabiatın gayri-insani nesnellığı haline dönüştürüldüğü bir aşırı-uzamlı nesnelleşme sürecidir." Bunun sonucunda Berger, insan ile dünya arasındaki doğru ilişkinin bilinçte altüst olduğunu ve aktörün sırf kendisine etki edilen bir nesne haline geldiğini, üretenin ise sadece bir ürün olarak algılandığını vurgular. Tüm bu nedenlerle "yabancılaşan dünya bütün yönleriyle bir bilinç olayıdır, özellikle de bir yanlış bilinç olayı" (Berger, 2011: 169-70).

Berger, yine bu konuda 1965'te (S. Pullberg'le) kaleme aldığı *Reification and the Sociological Critique of Consciousness* adlı makalesinde sosyal aktörün hem antropolojik hem de sosyolojik olarak yakalandığı yabancılaşma olayını, üreten ile ürün arasındaki birliğin bozulması olarak tanımlar. Yani ürün, üreticiye hem yabancı bir gerçeklik olarak görünür hem de onun üzerinde ve ona karşı bir güç olarak durur, dolayısıyla ürün artık ürün olarak tanınabilmekten çıkmış olur. Yani yabancılaşma, insanın içinde yaşadığı dünyanın kendisi tarafından üretildiği gerçeğini unutma sürecidir. Bu bakımdan Berger'in yabancılaşma anlayışı, yabancılaşmayı

¹ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Berger'in, G. H. Mead'ten fazlasıyla etkilenmiş olduğu söylenebilir.



anomi ve psikolojik yabancılaşma ile aynı gören yaklaşımlardan farklıdır (Berger & Pullberg, 1965: 200).

Burada Berger yabancılaşmanın, bir diğer Marxçı kavram olan “şeyleşme” (reification) ile yakından ilgili olduğunu vurgular. “Şeyleşme yabancılaşmış bir kipteki nesnelleşmedir” (1965: 200). Bergerci anlamda “şeyleşme insani olguların sanki şeylermiş gibi, yani gayrı-insani ya da belki de insanüstü terimlerle kavranmasıdır.” Bir başka deyişle “şeyleşme insani faaliyetin ürünlerinin sanki insani ürünlerden başka şeylermiş gibi kavranması”nı; “insanın, insani dünyanın bizzat yaratıcısı olduğunu unutabileceğini ve dahası insan, yani üretici ile ürün arasındaki diyalektiğin bilinçte yitip gittiğini ima eder.” Dolayısıyla “şeyleşmiş dünya, tanımı gereği, insansızlaştırılmış bir dünyadır. Bu dünya, insan tarafından, yabancı bir olgu olarak, yani kendi üretici faaliyetinin *opus proprium*’u (özgün sonucu) olarak değil de, üzerinde hiçbir denetime sahip olmadığı bir *opus alienum* (yabancıların işi) olarak” deneyimlenir (Berger-Luckmann, 2008: 130). Bu noktada Berger insan ile onun dünya kurma girişimi demek olan diyalektik ilişkinin bu süreçte nasıl tepetaklak olduğunu şu sözlerle ifade eder:

Bir dünya yaratan insan, o dünyanın ürünü olarak, insani faaliyet de gayrı-insani süreçlerin gölge-fenomeni olarak kavranır olur. İnsani anlamlar, artık dünya içinde yaratılan ürünler olarak değil, ‘şeylerin doğası’na içkin ürünler olarak anlaşılırlar. Şeyleşmenin bir bilinç tarzı olduğunu, daha doğrusu, insani dünyanın insan tarafından nesnelleştirilmesinin bir biçimi olduğunu bu noktada vurgulamak gerekir. İnsan, dünyayı şeyleşmiş bir biçimde kavrarken dahi, onu üretmeye devam eder. Bu demektir ki insan, paradoksal bir biçimde, kendisini reddeden bir gerçeklik üretme yetisine sahiptir (Berger-Luckmann, 2008: 131).

Bu çerçevede mesela bir birey, “durumum dolayısıyla böyle davranmalıyım, başka seçeneğim yok” dediğinde bu birey şeyleştirmeye (somutlaştırmaya) kilitlenmiş bir zihniyet örneğini teşkil etmektedir. Bu gibi bir zihniyet, insanların karşlarındaki seçenekleri önemsemeyerek insan dünyasının yaratıcısının kendileri olduğunu unuttuklarının bir göstergesidir (Wallece ve Wolf, 2004: 331).

2.3. *Din ve Yabancılaşma*

Berger’e göre anomiyi yabancılaşmanın bir biçimi olarak görmek bizi



yanıltabilir. Bu yanlış anlayıştan sakınmak için dinin hem yabancılaşmayla hem de anomiyile ilişkisini anlamamız gerektiğini vurgular. Berger dinin toplumsal işlevi açısından Durkheim ile benzer bir düşünceye sahiptir. “Din insanlık tarihi boyunca anomiyeye karşı en etkin siperlerden biri olmuştur.” Bununla birlikte “bu olgu dolaysız bir şekilde dinin yabancılaştırıcı eğilimiyle yakından” ilgilidir. Çünkü Ona göre din güçlü bir yabancılaşma aygıtı olduğu için, çok güçlü bir meşrulaştırma aygıtı da olmuştur. Bundan hareketle “din yanlış bilincin çok önemli bir şekli olmuştur” (Berger, 2011: 172). Ancak Berger’in bu görüşü dini, yabancılaşmayla eşit gören Feuerbachçı ve Marxist anlayıştan oldukça farklıdır.

Berger, özellikle öncü sosyologlardan Durkheim, Marx ve Weber’in din anlayışlarının güçlü bir sentezini yaparak ontolojik açıdan hem idealist hem de materyalist görüşü dışlayan diyalektik bir perspektifi benimser. Dolayısıyla din ve toplum ilişkisini de bu diyalektik anlayışa bağlı olarak ele alır. Bu bakımdan din son tahlilde toplumun, toplum ise dinin ürünüdür (Coşkun, 2011: 25-6). Zira Berger’e göre din kendisiyle kutsal bir kozmosun ya da anlamlı bir dünyanın kurulduğu insani bir girişimdir (Berger, 2011: 84).

Berger, özellikle *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* adlı eserinde din ve toplum ilişkisini detaylı bir biçimde ele alır. O, her insan topluluğunun “bir dünya-kurma girişimi” olduğunu belirterek, “bu girişimde dinin özel bir yer işgal” ettiğini dolayısıyla sosyologun amacının da insanların dini ile onların dünya-kurmaları arasındaki ilişkiyi incelemek olduğunu vurgular (Berger, 2011: 51). Berger’e göre gerçekliğin toplumsal inşası açısından din en yaygın ve en etkili meşrulaştırma kaynağıdır. Meşrulaştırma süreci içinde, dinin tarihsel olarak en önemli yönünün, sahip olduğu eşsiz kapasite ve bir kozmik referans çerçevesi içine insan fenomenini yerleştirmek olduğunu ifade eder. Dolayısıyla din, sosyal gerçekliğin inşa edilme sürecinde iki önemli amacı sağlamaktadır: a) bu gerçekliğe bir nomos ya da anlam sağlar, b) bu gerçekliği meşrulaştırır ya da onaylar (Berger, 2011: 84).

Berger’e göre dini meşrulaştırma tabiatı gereği dayanıksız ve geçici oluşumlar olan toplumsal düzene bir kararlılık ve süreklilik sağlar. Ancak din bu işlevleriyle aynı zamanda bir yabancılaştırıcı güç niteliğine de sahiptir. Dini meşrulaştırmanın sunduğu temel çözüm, insani ürünleri, in-



san-üstü veya insan-dışı olgular haline dönüştürmesidir. Buna göre insan tarafından kurulan dünya onun insan ürünü oluşu inkâr edilerek açıklanır. İnsani düzen (nomos) ilahi bir evren (cosmos) veya manalarını beşeri düzenin ötesinden alan ne ölçüde olursa olsun bir gerçeklik haline dönüşür. ...din ile yabancılaşmayı basit bir şekilde *eşitleme aşırılığı*'na düşmeden şunu öne sürebiliriz ki; dünya-kurma ve dünya-idame ettirme girişiminde dinin tarihsel kısmı büyük ölçüde bunu kendi tabiatında var olan yabancılaştırma gücüne borçludur (Berger, 2011: 176).

Dolayısıyla Berger burada bir beşeri manalar oluşumu olan sosyo-kültürel dünyanın aslında beşeri olmadığı söylenen sırlarla kaplı olduğu anlayışına dikkati çeker. Oysa O'na göre “bütün beşeri ürünler, beşeri olarak anlaşılabilir.” Ancak din tarafından söz konusu ürünlerin üzerine atılan büyüsellik örtüsü böyle bir anlamayı engeller. Böylece “beşeri olanın nesnelleştirilmiş ifadeleri ilahi olanın karanlık sembolleri haline dönüşür. Ve bu yabancılaşma, kesinlikle insanları anomi korkularından sıyırdığı için onlar üzerinde gücünü hissettirir.” Bu nedenle “bu öznel yabancılaşma olayı ile anominin birbirine karıştırılmaması gerekir. Aksine böyle bir yabancılaşma anomiyeye karşı en müessir bir engel olabilir” (Berger, 2011: 176-183).² Berger'e göre dini inançların, bireyleri kendi kaderlerine hükmedemeyeceklerine, ya da din görevliliği rollerinin erkeklere tahsis edilmesi veya milliyetçiliğin ya da komünizm karşıtlığının kutsal inançlar olarak kabul edilmesi veya körü körüne itaat etmenin ahlaki bir sorumluluk olduğuna inandırma derecelerine göre din, bu yabancılaşma ya da somutlaştırma sürecine destek olur (Wallece ve Wolf, 2004: 331).

İçselleştirilen rollerin dini açıdan büyüleştirilmeleri onları çifte bilinçlenme bakımından bir hayli yabancılaştırmakla kalmayacağını vurgulayan Berger, diğer taraftan “kötü inanç”³ olarak nitelendirilen fazladan bir “yanlışlama” sürecine de yol açtığını belirtir. “Kötü inancı tanımlamanın bir yolu, onun hayali zorunlulukları hür iradenin yerine koymakla” aynı anlama gelir. Başka bir ifadeyle kötü inanç, bireyin belli bir rol programına göre eylemde bulunmak ya da bulunmamak “seçeneğiyle karşı karşıya

² Özellikle günümüzde İslam dünyasında mezheplerin (ve mezhepçi anlayışın), mensuplarının gözünde dokunulmaz ve sarsılmaz bir tabu olarak görülmesi bu durumun en somut örneğini teşkil ettiği söylenebilir.

³ Berger bu kavramı J.P. Sartre'den almıştır.



kaldığında, kendisinin özdeşleştiği söz konusu role dayalı bir tercihte bulunmaya yanaşmadığı inanç” biçimidir. Mesela “inançlı bir cellât kendi kendisine, bir cellât olarak kendisi için kaçınılmaz bir zorunluluk olarak gördüğü kesme eylemi esnasında gerek duygusal gerekse ahlaki kısıtlamaları bastırmak suretiyle baş-kesme “programını” izlemekten başka bir “tercihinin olmadığını anlatabilir.” Bu bakımdan Berger’e göre kötü inanç, sosyalleşen ben (me) ile bir bütün olarak benin (I) arasındaki diyalektiğin bilinçte kaybolduğu bir yanlış bilinçlenme halidir. Dolayısıyla “yabancılaşma ve yanlış bilinç, daima insan ile ürünleri arasındaki diyalektiğin inkârını gerektirir” (Berger, 2011: 180-1). Bu çerçevede Berger’e göre;

Tüm yabancılaşmaların özü, hayali bir kaçınılmazlığın insanların kurduğu dünya üzerine empoze edilmesidir. ...insan varoluşunun sayısız rastlantıları, evrensel hukukun zorunlu tezahürleri haline dönüştürülür. Aktivite, süreç; hür irade ise kader haline gelir. Bu durumda insanlar, sanki kendi öz dünya-kurma girişimlerinden tamamen bağımsız güçler tarafından kendilerinin ne yapmaları gerektiğinin belirlendiği bir dünyada yaşıyorlarmış gibi olurlar. Yabancılaşma dini açıdan yasallaştırıldığında bu güçlerin bağımsızlığı hem kolektif düzende hem de bireysel bilinçte geniş boyutta artar. İnsan aktivitesinin yansıttığı manalar kendi dünyalarının üzerinde yabancı bir realite gibi dönüp duran koskoca ve esrarlı bir “başka dünya” haline geliverir (Berger, 2011: 184).

Gerçekten de insanların hayatlarında yaşadıkları birçok olay veya verdikleri çeşitli kararlar neticesinde hemen kaderci bir anlayışa sığındıklarını duyabilir ve gözlemleyebiliriz. Berger’in vurguladığı gibi bu durumda insanlar sanki kendileri için önceden belirlenmiş kararları ve rolleri yerine getirmekle mükellef oldukları bir zihniyeti kolayca içselleştirebilmektedirler.

Bununla birlikte genel anlamda din insanlar için dünya kurma ve onu idame ettirme gibi iki temel işlevi yerine getirmekle birlikte aynı zamanda, daha az olmasına rağmen, dünya-sarsıcı bir özelliğe de sahiptir. Bir başka deyişle yabancılaşmanın güçlü bir aracı olan din aynı zamanda yabancılaşmadan-uzaklaşmayı da sağlayabilir. Berger, genellikle din aracılığıyla meşrulaştırılan *yanlış bilinç* ve *kötü inanç*’ın benzer bir biçimde yine din aracılığıyla açığa çıkartılabileceğini belirtir. Yani “paradoksal bir biçimde, toplumsal düzen üzerine atılan bütün bir dini büyüleştirilmeler



ağı, belli durumlarda, ancak yine dini vasıtalarla zorla onun üzerinden atılabilir.” Berger bunun hem çeşitli mistisizm cereyanlarında ampirik dünyanın kökten gözden düşürülmesi, hem de Kitabı Mukaddes dini geleneğinde Tanrı’nın kökten aşkınlaştırılması biçiminde vuku bulduğunu ifade eder (Berger, 2011: 190-1). Bunun yanı sıra “yüksek tipli dinler” açısından bakıldığında aslında her bir peygamberin içinde bulunduğu toplumda hem “dünya-sarsıcı” hem de “yabancılaşmadan-uzaklaşmayı” sağlayan çeşitli misyonlar üstlendikleri söylenebilir. Çünkü hem din sosyolojisinin hem de dinler tarihinin verilerinden hareketle, peygamberlerin dile getirdikleri mesajların çoğu zaman içinde bulundukları “insan ürünü olan” toplumsal düzeni ve onun ahlaki yapısını sarstığını söylemek mümkündür.

Sonuç

Berger’in yabancılaşma anlayışını hem özel kılan hem de sosyo-kültürel varlığın herhangi bir yönüne uyarlanmasını sağlayan en önemli faktör, onun sosyolojik yaklaşımının güçlü bir sentezin ürünü olmasına dayanır. Onun bu eklektik yaklaşımı bir taraftan Hegel’den Marx’a, Durkheim’den Weber’e, Simmel’den G. H. Mead’e, A. Schutz’dan M. Heidegger ve J.P. Sartre’ye; diğer taraftan da aralarında A.Gehlen, R. Otto ve M. Eliade gibi teolog ve filozofların olduğu birçok düşünüre kadar zengin bir bakış açısını içinde barındırır. Dolayısıyla başta sosyoloji olmak üzere felsefe, antropoloji, teoloji, sosyal psikoloji ve daha birçok bilim dalını kapsayan bu geniş çaplı sosyolojik yaklaşım, onun yabancılaşma anlayışının sosyal teoride özel bir yer edinmesini sağlamıştır.

Bununla birlikte içinde bulunduğumuz dönemde özellikle din ve sekülerlik tartışmalarının yoğunlaşması nedeniyle Berger’in yabancılaşma anlayışının, onun bu tartışmalardaki sekülerizme dair görüşlerinin gölgesinde kalmış olduğu söylenebilir. Ancak bize göre yabancılaşmanın hem antropolojik hem de sosyo-kültürel açıdan kaçınılmaz olduğunu vurgulayan Berger’in bu yaklaşımı en az din ve sekülerliğe dair görüşleri kadar önem arz etmektedir. Bu bakımdan yabancılaşmayı kapitalizm, teknolojik gücün hâkimiyeti, bürokrasi, endüstri kültürü, kitle iletişim aygıtları vs. bağlamında okuyan yaklaşımların yanında Berger’in yabancılaşma anlayışının da söz konusu okumaya dâhil edilmesi, yabancılaşmaya dair ufukumuzu ve bakış açımızı çok daha genişleteceği söylenebilir.



Kaynaklar

- Berger, P. L. & Berger, B. & Kellner, H. (2000). *Modernleşme ve Bilinç* (çev. C. Cerit). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1995). *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008) *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi* (çev. V. S. Öğütle). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Berger, P. L. & Pullberg, S. (1965). Reification and the Sociological Critique of Consciousness. *History and Theory*, 4 (2), 196-211.
- Berger, P. L. (2011). *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (çev. A. Coşkun). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Coşkun, A. (2011). Peter Ludwig Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi. *Kutsal Şemsiye* (çev. A. Coşkun). İstanbul: Rağbet Yayınları, 7-45.
- Durkheim, E. (2013). *İntihar* (çev. Z. İlkelen). İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Marcuse, H. (1997). *Tek Boyutlu İnsan* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Marx, K. (2011). *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe* (çev. K. Somer). Ankara: Sol Yayınları.
- Mills, C. W. (2007). *Toplumbilimsel Düşün* (çev. Ü. Oskay). İstanbul: Der Yayınları.
- Papenheimer, F. (2002). *Modern İnsanın Yabancılaşması: Marx'a ve Tönnies'e Dayalı Bir Yorum* (çev. S. Ak). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Polama, M. M. (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev. H. Erbaş). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Ritzer, G. (2000). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek* (çev. Ş. S. Kaya). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Seeman, M. (1959). On the Meaning of Alienation. *American Sociological Review*, 24 (6), 783-791.
- Simmel, G. (2012). *Modern Kültürde Çatışma* (çev. T. Bora & N. Kalaycı & E. Gen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Slaterry, M. (2014). *Sosyolojide Temel Fikirler* (çev. Ö. Balkız & al). Bursa Sentez Yayıncılık.
- Swingewood, A. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (çev. O. Akınhay). İstanbul: Agora Yayınları.



Öz: Bu makale Peter L. Berger'in yabancılaşma anlayışına odaklanmaktadır. Berger'in yabancılaşma anlayışı, onun temel sosyolojik yaklaşımı olan fenomenolojik sosyolojiyle yakından ilgilidir. Bu bakımdan yabancılaşmaya dair görüşleri bu konuyla ilgilenmiş olan birçok sosyologunkinden farklı bir niteliğe sahiptir. Berger'e göre yabancılaşma, insanın toplumsallığında verilidir, yani antropolojik açıdan kaçınılmazdır. Bir başka deyişle yabancılaşma, birey ile onun dünyası arasındaki diyalektik ilişkinin bilinçte kaybolduğu bir süreçtir. Çünkü birey, sosyal gerçekliğin kendisi tarafından ortaklaşa üretilmesi ve sürdürülmesi gerektiğini unuttur. Dolayısıyla yabancılaşan bilinç diyalektik olmayan bir bilinçtir. Berger, insan ile sosyo-kültürel dünya arasındaki doğru ilişkinin bilinçte altüst olduğunu ve aktörün sırf kendisine etki edilen bir nesne haline geldiğini, üretinin ise sadece bir ürün olarak algılandığını vurgular. Ona göre yabancılaşmadan kurtulmanın yolu yabancılaşmaya yol açan sosyo-kültürel dünyanın doğal bir olgu olmaktan çıkarılarak onun, insanın kendi aktivitesinin ürünü olduğunu hatırlamak suretiyle yeniden uyumu sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Peter L. Berger, yabancılaşma, diyalektik bilinç, fenomenolojik sosyoloji, din.



How to Read Wittgenstein's Later Works with Gadamerian Ontological Hermeneutics on the Subject of Learning Color Concepts?

Renk Kavramlarını Öğrenme Hususunda Wittgenstein'in Geç Dönem Eserleri Gadamerci Hermenotik Bağlamda Nasıl Okunur?

ABDULLAH BAŞARAN
Stony Brook University

Received: 03.10.14 | Accepted: 14.12.14

Abstract: Even though there is an ineluctable abyss between Analytic and Continental Philosophy, it is not hard to argue that in his later works Ludwig Wittgenstein draws a closer philosophical attitude to the latter in terms of that the notions developed by him, such as language-games, family resemblances, meaning-in-use or rule-following, apart from his earlier nomological approach to language, leave room for various understandings and uncertainty in language. In the present work, my primary task is to concentrate on the close relationship between the Wittgenstein's notion of family resemblances and Gadamer's idea of the fusion of horizons. But both philosophers, coincide in criticizing the authority of the Cartesian subject and private language and in allowing different understandings and uncertainty in language. Starting from this point of view, the linguistic turn, I will turn my remarks on the question how we learn color concepts since the structure of these concepts radically differs from the words that are able to subject to ostensive definitions. This last section will also offer a hermeneutical reading of Wittgenstein's notion of family resemblances.

Keywords: Wittgenstein, Gadamer, color concepts, language-games, hermeneutics.



“We find that connects all the cases of comparing is a vast number of overlapping similarities, and as soon as we see this, we feel no longer compelled to say that there must be some one feature to them all. What ties the ship to the wharf is a rope, and the rope consists of fibres, but it does not get its strength from any fibre which runs through it from one end to the other, but from the fact that there is a vast number of fibres overlapping.” (*BrB* 192).

1. Why A Comparison of Wittgenstein and Gadamer?

1.1. *Wittgenstein Practices Hermeneutics*

Before we compare and contrast the concepts of language-games and horizons, let me explain why it is needed for such a philosophical study.

Wittgenstein, in his works after *Tractatus* period, dramatically draws near to Gadamer’s ideas on linguisticality shown in the last three parts of *Truth and Method*. In this context, we see Wittgenstein eliminates his earlier thought on language. As it is known, in *Tractatus*, he declares in seven propositions language undoubtedly represents the reality. Succinctly put, language pictures reality. This argument, which became the core of the entire Analytic and positivist traditions in a short time, will be criticized by himself in his lecture notes in Cambridge. Wittgenstein here builds a radically new philosophy that will reach the peak with his posthumous work *Philosophical Investigations* (von Wright, 2001: 13).

In this new philosophy, Wittgenstein realizes that the picture theory, which is the main argument of *Tractatus*, is insufficient to explain the nature of language since language includes not only names which can be defined ostensively, but also expressions such as “that” or “there” and different concepts like numbers and colors. Here Wittgenstein offers the notion of “language-games” in order to understand the complex structure of language.¹ By doing so, Wittgenstein introduces not a new doctrine or analytic explanations, but a method of thought (*PI* 109, 126). For instance, unlike seven commandments of *Tractatus*, he leaves many questions open while discussing dialectically with his interlocutor. Moreover, he gives a lot of examples from language of daily life in order to para-

¹ Since I will scrutinize this issue in detail later, here I will not dilate upon his thoughts.



phrase his arguments. Even the event that he found the idea of “language-games” is from his daily observation (Malcolm, 2001: 55).

Like many philosophers from the Continental philosophy, Wittgenstein now agrees with the idea that language is praxis. It is part of activity and a form of life (*PI* 23). Meaning depends upon its context and use in situations. Without context or use, it can never be mentioned “the” meaning of a word. Going further, Wittgenstein admits polysemy in meanings, that is, there are various understandings and different usages in language. He remarkably says, “From its seeming to me -or to everyone- to be so, it doesn’t follow that it is so.” (*OC* 2).

This critique of the supreme subject drawn by Cartesian thought significantly overlaps with the proposals of the hermeneutic tradition, particularly of Gadamer who challenges this issue in his magnum opus *Truth and Method*. As Chris Lawn states,

In remarkably similar ways Gadamer and Wittgenstein question the authority of the Cartesian subject as the epicentre of meaning... An intersubjective dimension shows how ordinary language is sustained by consensus and publicly available agreements and not the inner reflections of the thinking subject. Gadamer and Wittgenstein work through the philosophical consequences of ditching Cartesianism, effectively threatening as it does the very enterprise of philosophy-as-metaphysics (Lawn, 2006: xiii).

From what has been discussed so far, although it is impossible to consider Wittgenstein as a hermeneutician, we may say that while dealing with language in use and daily life in his later works, he noticeably practices hermeneutics.

1.2. There are Many Similarities between Wittgenstein and Gadamer

Besides that both philosophers give primacy to language in his works, the concepts used by Wittgenstein and Gadamer also share some similarities. The most significant one is of course that Wittgenstein develops the very idea of language-games (*Sprachspiele*) in order to analyze children’s learning of their own language, whereas Gadamer uses play (*Spiel*) as the key term explaining the nature of language. Both philosophers here use games or plays as a practical activity. This leads us to another similarity: The critique of private language. Simply put, while Witt-



genstein disagree with the idea of private language over his main example of pain, Gadamer makes an analogy between play and language in terms of that play is more than the actions of players. For Gadamer language presupposes solidarity (Lawn, 2006: 106). In a conversation, he also indicates he agrees with Wittgenstein's argument, "no private language" (Gadamer, 2001: 56). Furthermore, there are also similarities in between Wittgenstein's ideas of "language in use" and "meaning in context" and the notion of "tradition" rehabilitated by Gadamer; and between the former's "language-games" and the latter's "horizon".

1.3. *Gadamer Reads Wittgenstein's Works*

Despite the fact that Gadamer overlooks Wittgenstein in his early works, then he admits "language-games" is very similar to his concept of prejudice. In "Foreword to the Second Edition" of *Truth and Method*, he says, "Wittgenstein's concept of "language games" seemed quite natural to me when I came across it" (Gadamer, 2013: xxxii, 13n). He also mentions Wittgenstein's language games of our daily language in order to elucidate his concept of play (Gadamer, 2013: 582). After *Truth and Method*, Gadamer remarkably leaves room for the philosophy of Wittgenstein in various articles.² Here he is totally aware of closeness of Wittgenstein's later works to his hermeneutical project in terms of the intersubjectivity of language and the achievement of mutual understanding. In this regard, Linge succinctly states,

What Gadamer and Wittgenstein share in common, therefore, is the affirmation of the unity of linguisticity and institutionalized, intersubjectively valid ways of seeing. Furthermore, and more significantly, both of them stress that the rules of a language game are discovered only by observing its concrete use in interpersonal communication (Linge, 1976: xxxv).

1.4. *Hermeneutical Approach Requires to Reconcile These Two Philosophers*

The aim of this paper is to search for a harmony between Wittgenstein's family resemblances and Gadamer's notion of the fusion of horizons. Hence we believe that the present work must be suitable for the purpose of a hermeneutical task. As it can be predicted, that is not to say

² Such as "The Nature of Things and the Language of Things", "The Philosophical Foundations of the Twentieth Century", and "The Phenomenological Movement" in *Philosophical Hermeneutics*.



that showing the similarities between Wittgenstein and Gadamer, there will be a complete fusion of these two different thoughts. Rather being aware of the ground on which they stand, we will try to understand the former's works in accompany with the latter's ontological hermeneutics because we know that "a hermeneutically trained consciousness must be, from the start, sensitive to the text's alterity" (Gadamer, 2013: 282).

2. Wittgenstein: Language-Games and Family Resemblances

Philosophical Investigations famously starts with the critique of Augustinian picture of language, which argues, first, all words are names; second, learning a name is being told what it means; and third, learning a language is a matter of learning new words (Cavell, 2000: 24). As Wittgenstein formulates,

In this picture of language we find the roots of the following idea: Each word has a meaning. This meaning is correlated with the word. It is the object for which the word stands (*PI* 1; cf. *BrB* 179).

Here Wittgenstein raises the focal question: Learning nouns like "table", "chair", or people's names truly fits this picture. But what about number, colors, or pronouns like "there" and "this"? To use the example in the first paragraph of *Philosophical Investigations*, in "five red apples", what is the meaning of "red"? Here Wittgenstein does not think that Augustine is entirely wrong in his approaches on language that consists of a system of signs. But rather, Augustine's attempt is not sufficient to explain our language in use (Cf. Allison, 1978: 95). In other words, explanations based upon ostensive definitions (like what "slab" means) cannot be suitable for every case. We can point at a book while saying its name, but we cannot point at its color regardless of the thing itself. That's why Wittgenstein seeks an exit door from ostensive or demonstrative explanations, drawn by Augustine's theory of representation in language, in favor of an expanded language including numerals, color samples, pronouns, and so on (*BrB* 182-3; *PI* 6, 8; McGinn, 2013: 45).

For Wittgenstein, the process of learning language is not an explanation but a kind of training (*PI* 5). He calls this various ways of training as "language-games":

In instruction in the language the following process will occur: the learner



names the objects; that is, he utters the word when the teacher points to the stone. – And there will be this still simpler exercise: the pupil repeats the words after the teacher – both of these being processes resembling language.

And the process of naming the stones and of repeating words after someone might also be called language-games. Think of much of the use of words in games like ring-a-ring-a-roses.

I shall also call the whole, consisting of language and actions into which it is woven, the “language-game” (*PI* 7).

Wittgenstein here claims that rather than grasping the whole meaning of a word or a concept since it is impossible to reach certainty or purity in language,³ a child witnesses different use of words precisely because even ostensive definitions are variously interpreted in every case (*PI* 28, 29, 97).⁴ As well as he learns different language-games, he becomes the master of language because these games allow him to see its different meanings in daily language and to encounter the network of similarities (*PI* 66; cf. *BrB* 184-5). The child names things, he pronounces it, and repeats after his teacher. But when we want him to differ the shape of a thing from its color, or the number of items from items themselves, “we mean something different” in that case. Wittgenstein says,

[If] we look for two such characteristic mental acts as meaning the color and meaning the shape, etc., we aren’t able to find any, or at least none which must always accompany pointing to color, pointing to shape, respectively. We have only a ‘rough’ idea of what it means to concentrate one’s attention on the color as opposed to the shape, vice versa. The difference, one might say, does not lie in the act of demonstration, but rather in the surrounding of that in the use of the language (*BrB* 183).

This passage summarizes significant points in Wittgenstein’s idea of language-games: First, ostensive definitions are not able to draw a broader map of the nature of language. Second, we can only have a rough idea of such concepts. And finally, the meaning of a word is its use. The last con-

³ In *On Certainty*, he also equates the transcendent certainty with Spirit (*OC*, 47).

⁴ In paragraph 107 of *Philosophical Investigations*, Wittgenstein poetically says, “We have got on to slippery ice where there is no friction and so in certain sense the conditions are ideal, but also, just because of that, we are unable to walk. We want to walk: so we need friction. Back to the rough ground!”



sequence has a major importance: Each use has own different meaning (*PI* 43; *BB* 171; *OC* 61, 65). To put it briefly, “meaning has to do with the effectively practiced language game, i.e., the use of language in the context of a given empirical situation, where use is governed by systems of rules and conventional operations” (Allison, 1978: 97). This polysemy of meaning is in fact the gist of language-games. That the meaning of a word changes in each circumstance brings forth the network of similarities. That is to say, although meaning depends upon its use, each use resembles one another. Wittgenstein says,

Instead of producing something common to all that we call language, I am saying that these phenomena have no one thing in common which makes us use the same word for all, – but that they are related to one another in many ways (*PI* 65).

In this regard, the web of similarities between language-games that we use in our daily language, is called “family resemblances”: “For the various resemblances between members of a family: build, features, color of eyes, gait, temperament, etc. etc. overlap and criss-cross in the same way.” (*PI* 67; cf. *PI* 130).

To give an example, for we learn a game like chess, we are supposed to have already known what a game is, that the rule means in a game, and so on. We have already known something. Wittgenstein, however, never addresses only one way of learning of a game. We may watch a game and repeat it step-by-step. Or, the teacher tells us what each pieces work for, and we immediately compare it with checkers or go, and then we begin to play. Further, we just watch a game, and we can play without any explanation (*BB* 87-8). The point is that not only does Wittgenstein point out the obscure nature of language, he also shows us that when we learn something new, it is not exactly new for us (*PI* 89). We are familiar with it in virtue of that it does inevitably resemble to one of our preconceived ideas – though we are not able to rule over them.

The concept of family resemblance is indeed the ultimate response of Wittgenstein towards Augustine's oversimplification of the complex structure of language and towards the problem of universals which evidently subject to the endless craving for generality. However, he refrains from offering a single essence or model for all general concepts. Instead



he proposes a rhizomatic structure for the nature of language (BB 106, 108; Stern, 2004: 111-2; McGinn, 2013: 40; Forster, 2013: 67, 87).

3. Gadamer: Tradition, Prejudices, and the Fusion of Horizons

In his magnum opus *Truth and Method*, Gadamer proposes an awareness of the historical consciousness as opposed to the obsession with objectivity and purity in language. That means we, beings thrown in the middle of time, are unavoidably situated by our own historicity, and the dialogue between us and tradition is ineluctable. That's why, according to Gadamer, tradition is not a thing we can get rid of (Gadamer, 2001: 45). Rather it constitutes our prejudices, our situation in history, and consequently our historical reality of being. No one can, therefore, speak of being objective while he lives along with tradition and his prejudices.

Here Gadamer follows Heidegger's ontology. The historical situatedness of the individual (*Dasein*), is properly known as "historicity". *Dasein*, according to Heidegger, is the being who belong to history (Heidegger, 2008: 27; cf. Gadamer, 2013: 287-9). Since there is no room for escaping this situation, Gadamer wants us to be aware of this situatedness rather than to overcome (Horn, 2005: 21, 32, 40; Lawn, 2006: 28).

The situation of the individual colors our historical account, that is, as Wachterhauser states, "our ability to order and make sense of our world" (Horn, 2005: 50). That is to say, as well as *Dasein* is not able to be out of himself, his belonging to history constitutes, determines, and even limits his being-in-the-world. In a word, our tradition historically and linguistically shapes us. That leads us to Gadamer's idea of the rehabilitation of the word 'tradition' because "[historical] consciousness happens within a context where the specific cultural past of tradition constantly operates" (Lawn & Keane, 2011: 79).

For Gadamer, tradition is the main constituent of the historicity of existence. It is in fact not a burden for our reason and knowledge, but a legitimate source of experience and understanding. In contrast to the idea that tradition is barrier preventing us to reach objectivity and purity in language, he points out the impossibility of exclusion of tradition with regard to that the individual is already an integral part of his own past, history, and tradition. Rather the dialogue with the past in order to un-



derstand the old and new experiences is unavoidable. As a brief consequence, the ground on which we stand is constituted by tradition. In his introduction to Gadamer's *Philosophical Hermeneutics*, Linge states,

The role of the past cannot be restricted merely to supplying the texts or events that make up the 'objects' of interpretation. As prejudice and tradition, the past also defines the ground the interpreter himself occupies when he understands (Linge, 1976: xv).

In this regard, each experience and understanding is completely and inevitably related to the past experiences. All process of praxis is but a chain of experiences representing the finitude of human experience and limits of understanding. The process of experience, however, according to Gadamer, has not linear but circular movement. With the help of Heidegger's interpretation (Heidegger, 2008: 188-95), Gadamer advances the hermeneutical circle. Just as the whole text is understood with the partial anticipatory movement of fore-understanding in hermeneutical reading of a text, so the understanding of a new experience is accomplished by our relation to tradition (Gadamer, 2013: 305-6).

Another significant move of Gadamer is to rehabilitate the concept of prejudice. Prejudice, gained the negative connotation by the Enlightenment and historicism, is a judgment preventing us to approach a problem *as it is*; and is in fact the main barricade for us get rid of tradition, of all kind of authorities, and of religion (Gadamer, 2013: 284-5). However, Gadamer embeds the term in the center of understanding. In this sense, because it cannot be thought apart from its relationship with tradition and the past, all understanding is pre-understanding and inevitably involves prejudices. That purports prejudgments constitute our basis of understanding and shape our questioning as much as our historicity and tradition color our being (Gadamer, 2013: 288-9).

Hereby we reach Gadamer's idea of horizons. It is clear that our historically effected consciousness comprising of our tradition and prejudices, unavoidably shapes our standpoint, the way we see the world, namely horizon. For Gadamer, the idea of horizon not only represents not only our historical situatedness and connectedness with tradition, but also emphasizes our linguisticity since language, in general terms, is the only way to communicate with people and texts. Gadamer says,



The concept of “horizon” suggests itself because it expresses the superior breadth of vision that the person who is trying to understand must have. To acquire a horizon means that one learns to look beyond what is close at hand – not in order to look away from it but to see it better, within a larger whole and in truer proportion (Gadamer, 2013: 316).

The linguistic horizon, i.e., our standpoint in language, constantly and inevitably interacts because language presupposes a solidarity. Horizons inevitably fuse in every linguistic encounter (Lawn, 2006b: 29). This process of interaction, one’s dialogue with the horizon of the past, of people, or of a text, is named by Gadamer as “the fusion of horizons”. Even though it is impossible to say this hermeneutical task can never be finally completed, horizons indispensably fuses within another horizons due to the very fact that “all understanding is always the fusion of these horizons” (Gadamer, 2013: 317). Therefore we can argue that all understanding is a retrospective relation between the present and the past experience. As Lawn summarizes,

The language through which we articulate the present resonates with the meanings from the past and they continue to be operative in the present; this gives a sense of what Gadamer means by “effective historical consciousness” (Lawn & Keane, 2011: 53).

However, it is not true that one has own horizon does not mean he is stuck in his prison. Horizons are in fact open to change. That is to say, as long as prejudices we have interact with other horizons, they limit or extend the range of horizons in the linguistic base. What is more, where two horizons fuse, something constantly arises that did not exist before (Gadamer, 2001: 48; cf. 2013: 422-3). In the next section, we will call this process unending learning.

4. How Do We Learn Color Concepts? A Hermeneutical Reading of Wittgenstein’s Later Philosophy

In *Philosophical Investigations* and *Remarks on Colour*, Wittgenstein uses the concepts of “language-games” and “family resemblances” in order to understand the nature of color concepts. Following J.W. Goethe’s contradictions to Newtonian theory of colors, Wittgenstein regards man’s color perception as a phenomenological experience. But unlike



Goethe, he aims to achieve a logic of color concepts, not a theory for colors (RC I.22). As long as some part of color concepts belongs to the subject itself, it is really hard to say we are able to have a theory of colors. That's why Wittgenstein mentions different geometries of colors passim in *Remarks on Colour* (RC I.65, III.30, 123, 154). This differentiation leads us to propound there is not only way to name colors. Just as we give the meaning of a word in practice, so color concepts too are distinguished according to its use in a particular case. Here the question rises: So, "How do people learn the meaning of color names?" (RC III.61).

As it can be predicted, Wittgenstein's response would be 'with language-games'. In *The Blue Book*, he says,

Language games are the forms of language with which a child begins to make use of words. The study of language games is the study of primitive forms of language or primitive languages (BB 105; cf. PI 6).

To illustrate, a child's process of learning color concepts is based upon training, not on ostensive definitions or explanations. The statement "Red 'is' ..." does not make sense in this circumstance. We point at a chair, and utter "this chair is red." Then we show the child a coffee table that is red. In another language-game, we give a color sample in order him to pick the correct square in a color table or a scale. According to Wittgenstein, the only way the child determines these two examples are 'red' or 'reddish' is to associate one with the other (PI 73; BB 87-8). Even if we do not know how we begin to make connections between concepts, we somehow distinguish one thing from another.⁵ That means we learn to use language in daily life. Accordingly, we use the colors before we learn their name. What is more, even if he does not know the word for "red", he has learned what a red thing "is".

As it is understand, it is not hard but impossible to find the beginning of learning. In this regard, we can say we are thrown at the middle of language; and in this thrownness, Wittgenstein's response to this complicated system is that we learn color concepts by recognizing resemblances between what we experienced in the past and what we are experiencing

⁵ Cavell suggests the leaps in language: "We don't know the meaning of the words. We look away and leap around." (Cavell, 2000: 24).



now. As a result, experience is the ground of our own certainty, and we, people thrown, do not know where everything begins (*OC* 471; *PI* 30, 89).

Throughout the process of this training, the only instrument enabling the to see the resemblance between one sample and another is his backgrounds and the context in the situation (*PI* 21). As it can be remembered, for we learn chess, we have already known about what a game is or the meaning of rules in a game. To repeat it once more, when we learn something new, it is not exactly new for us. We are somehow familiar with it by means of that it inevitably resembles to one of our preconceived ideas (*PI* 89).

Here appears the close relationship between family resemblances and the idea of the fusion of horizons. In fact, what Wittgenstein calls background or context is corresponded by Gadamer with the notion of “tradition”. To understand a new and different meaning of color is only accomplished by our relation to tradition (Gadamer, 2013: 305-6). The child, in every encounter with a new use of a color sample, links between his past experiences, that is tradition, with the new one. Thus the horizon on which he sees the world linguistically fuses with the horizon of the present language-game. Finally, at the end of this fusion, both one’s horizon and language are simultaneously modified.⁶

References

- Allison, D. B. (1978). Derrida and Wittgenstein: Playing The Game. *Research in Phenomenology*, 8 (1), 93-109.
- Cavell, S. (2000). Excursus on Wittgenstein's Vision of Language. *The New Wittgenstein* (eds. A. M. Crary & R. J. Read). London: Routledge.
- Forster, M. (2013). Wittgenstein on Family Resemblance Concepts. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: A Critical Guide* (ed. A. Ahmed). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, H.-G. (2001). *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary* (ed. R. E. Palmer). New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, H.-G. (2013). *Truth and Method* (trans. J. Weinsheimer & D. G. Mar-

⁶ Here I will suggest that we can primitively read overlapping fibres, which is in the rope metaphor in the quotation at the beginning of the paper, as the fusion of horizons.



shall). New York: Bloomsbury Academic.

Heidegger, M. (2008). *Being and Time* (trans. J. Macquarrie & E. Robinson). New York: Harper Perennial.

Horn, P. R. (2005). *Gadamer and Wittgenstein on the Unity of Language: Reality and Discourse without Metaphysics*. Aldershot, Hants: Ashgate.

Lawn, C. & Keane, N. (2011). *The Gadamer's Dictionary*. New York: Continuum.

Lawn, C. (2006a). *Gadamer: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.

Lawn, C. (2006b). *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*. London: Continuum.

Linge, D. E. (1976). Editor's Introduction. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.

Malcolm, N. (2001). *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Clarendon Press.

McGinn, M. (2013). *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*. New York: Routledge.

Stern, D. G. (2004). *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.

Von Wright, G. H. (2001). A Biographical Sketch. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Clarendon Press.

Wittgenstein, L. (1968). *Philosophical Investigations* (trans. G. E. M. Anscombe). New York: The Macmillan Company.

Wittgenstein, L. (1977). *Remarks on Colour* (trans. L. L. McAlister & M. Schattle). Blackwell Publishing.

Wittgenstein, L. (2009a). *On Certainty* (ed. L. Kaepfel). *Major Works: Selected Philosophical Writings*. New York: Harper Collins Publishers.

Wittgenstein, L. (2009b). *The Blue Book* (ed. L. Kaepfel). *Major Works: Selected Philosophical Writings*. New York: Harper Collins Publishers.

Wittgenstein, L. (2009c). *The Brown Book* (ed. L. Kaepfel). *Major Works: Selected Philosophical Writings*. New York: Harper Collins Publishers.



Öz: Analitik ve Kıta Avrupası felsefesinde aşılmaz bir uçurum varmış gibi gözükse de, erken dönem felsefesindeki dile nomolojik yaklaşımını bir kenara bırakacak olursak, Ludwig Wittgenstein'in, geç dönem eserlerinde geliştirdiği dil oyunları, ailevi benzerlikler, kullarındaki anlam ve kural takibi gibi kavramlar sayesinde dil içerisinde farklı anlayışlara ve değışkenliğe yer verdiği için, Kıta Avrupası felsefesine yakın bir felsefi tutum içerisinde olduğunu söylemek zor olmayacaktır. Bu çalışmada, benim de öncelikli amacım Wittgenstein'in ailevi benzerlikler kuramı ve Gadamer'in ufukların kaynaşması düşüncesi arasındaki yakın ilişkiye odaklanmak olacak. Zira bu iki filozof, Kartezyen öznenin onulmaz otoritesi ve şahsi dil anlayışının eleştirilmesi hususunda benzer tutumu sergiler. Bu noktadan yol çıkarak, asıl meselemiz olan renk kavramlarını nasıl öğrendiğimiz sorusuna yönelecek ve Wittgenstein'in ailevi benzerlikler kuramına hermenotik bir okuma önerisinde bulunacağız.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, Gadamer, renk kavramları, dil oyunları, hermenötik.



Jean Paul Sartre'ın Varoluşçuluk Düşüncesi

Existentialist Thought According to Jean Paul Sartre

VEDAT ÇELEBİ

Hacı Bektaş Veli University

Received: 30.04.14 | Accepted: 15.06.14

Abstract: Sartre, as in all the existential philosophers, argues that the existence of the people precedes essence and essence is determined within the existence. According to Sartre, the essence of human existence is not predetermined. Sartre defends that, correlating the matter of existence and essence with free will, free choices made by human within his possibilities constitutes his essence. Because, according to Sartre, man himself decides what needs to be. He is the only creatures who first exists and then creates himself, he is like he created himself. Sartre is an existential atheist. For this reason, his understanding of being and existence is related to his atheism. A human having an absolute freedom in the absence of God is in despair and pessimism. For Sartre, absolute freedom which is the main feature of the existence, makes an individual the reason for everything. Man condemned to freedom creates an essence for himself with his own choice. Crushed under the heavy responsibility that has brought, individual faces feeling of nausea since his existence. In this article, it has been attempted to present his thoughts on existentialism with reference to J. P. Sartre's basic concepts.

Keywords: J. P. Sartre, existence, essence, freedom, god, nausea.



Giriş

Varoluş, öz problemini ortaya koyabilmek için ilk önce Sartre'ın varlık ve varoluş hakkındaki düşüncelerine kısaca değinelim. Varoluşçuluğun ateist kanadından olan Sartre, varoluşçuluğun önemli filozoflarından biridir. Varlık anlayışını Tanrının yokluğu üzerine kuran Sartre, onu iki kategoriye ayırır. Bunlar kendi başına varlık (thing-in-itself) ve kendisi için (thing-for-itself) varlıktır. Kendi başına varlık, kendisi için varlıktan önce- dir (Magill, 1992: 84).

Sartre için kendinde varlık, kendi içine kapalı, kendisi ile özdeş yaratılmamış bir varlıktır. Bu noktada şunu belirtmeliyiz ki, varoluşçuluğun prensibi olan “varoluş, özden önce gelir” anlayışı Sartre için de geçerlidir. Ancak Sartre'ın belirlediği kendinde varlık kategorisi için, varoluşçuluğun bu prensibi geçerli değildir. Buradan anlaşılacağı üzere, Sartre'ın belirlediği kendinde varlık alanında, öz varoluştan önce gelmektedir. Bu alandaki nesnelerin varoluşlarından önce özleri belirlenmiştir. Tanrıyı kabul etmeyen Sartre için, bu durum açıklanamaz bir durumdur. Sartre da kendinde varlık, sebepsiz ve izahsızdır. Bu yüzden mantığı olarak saçmadır. Çünkü o başka varlıklarla açıklanamadığı gibi mümkün ya da zorunlu varlıktan da türemiş değildir. O mutlak ve dayanıksız olarak mevcuttur (Gürsoy, 1987: 34-35). Bu yüzden, kendinde varlık, tek başına tarifsiz, anlamsız ve gereksiz bir varlıktır.

Kendinde varlık ile nesneler dünyasını kasteden Sartre için asıl problem alanını kendisi için varlık yani insan oluşturmaktadır. Bunun nedeni, sadece insanın özgür bir varlık oluşudur. Sartre'a göre, kendisi için varlık olan insan dışındaki her şey bir belirlenmişlik içindedir.

Bu bağlamda Sartre, bütün varoluşçu filozoflar gibi felsefesinin hareket noktası olarak, insanın varoluşunu yani insanın somut ve bireysel varoluşunu görür. Bu girişten sonra varoluş nedir diye baktığımızda şunu söyleyebiliriz ki Sartre'a göre, “varoluş; belirlenmiş, şekillenmiş ve olup bitmiş bir durum değildir, kendisini ele verecek bir özden de yoksundur. Kavradığımızı sandığımız anda çoktan yeni bir biçime girmiştir bile. Varoluş, bu akışkan doğası içinden çıkarılıp tanımlanmaya, belirlenmeye, saptanmaya, bir bilgi, kavram ve kuram haline getirilmeye çalışıldığında kendine özgü doğasını da yitirecektir” (Sartre, 1999: 37).



1. Varoluş Öz İlişkisi

Sartre'a göre, varoluş, kendini gizleyen, bu nedenle de düşünülemeyen ve kavranamayan, ancak, soyut bir kategori olmaktan çıkarak olmak içinde gerçekleşen bir yaşantı halidir (Akarsu, 1998: 193).

Varoluş tanımladıktan sonra varoluş-öz ilişkisine tekrar dönersek yukarıda da belirttiğimiz gibi Sartre'a göre, yalnız insanda varoluş özden önce gelmektedir. Varoluşun özden önceliği ilkesi, temelini özgürlükte bulur. İnsan özgür olmasaydı, varoluşu özden önce gelmezdi. İnsan kendi özgür eylemleri ile kendi özünü inşa eden bir varlıktır. Bir özle doğmak, bir belirlenmişlik ve cebir içinde olmak, onun özgürlüğüne ters düşer. Bu nedenle, varoluş özün oluşumu yönünde bir imkândır.

Sartre, *Varoluşçuluk* adlı eserinde, varoluşun özden önceliği sorununu, Dostoyevski'nin şu öncüllerinden hareketle açıklar: "Dostoyevski, Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu, diye yazmıştı. Gerçekten de, Tanrı yoksa her şey mubahtır, hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki, insan kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutunacak bir dal. Artık, hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamazdır. Başka bir deyişle, gereklilik, kadercilik yoktur burada, kişiöglü özgürdür, insan özgürlüktür" (Sartre, 2005: 75).

Sartre, varoluşun özden önceliği anlayışını Tanrının yokluğu fikrin-den türetir. "Tanrı yoksa hiç olmazsa varoluşu özden önce gelen bir varlık vardır. Bu varlık, bir kavrama göre tanımlanmazdan, belirlenmezden önce de vardır. Varoluş özden önce gelir. İyi ama ne demektir bu? Şu demektir: İlk insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır" (Sartre, 2005: 63).

Sartre'ın, kendisi için varlığı olan insanın özü, önceden belirlenmiş değildir. Çünkü Sartre'a göre, insan, bir taş ya da sopa gibi basit ve bilinçsiz bir varlık değildir. Sopa ve taş, her ne ise odur. Hâlbuki şuurlu bir varlık olan insan, ne olması gerektiğine kendisi karar verir. Bunun içindir ki, kendi içinde varlık kendi içine kapanık, kendinden başka bir şeyi olmayan varlık değil, yönelim içinde bir varlıktır. Şuurlu varlık, hiçbir zaman tek başına bir varlık olmamaktadır. O önce var olup, sonra kendisini yaratan



tek varlıktır (Peltek, 1954: 20-21). “Önce insan vardır, sonra şu veya bu adam” (Foulquie, 1967: 29).

Sartre’ın varoluşun özden önceliği anlayışı, insanın bir öz ve doğa üzere dünyaya geldiği görüşünü tümüyle yadsır. Yazgı, özgürlük olunca, insan kendi hayatından tümüyle sorumludur, hiçbir mazerete sığınamaz. Özsüz, doğasız ve yazgısız kalan kişi ne olduğuna, kim olduğuna, nereye gideceğine, kim olacağına kendisi karar vermek, böylece kendi varoluş değerini yaratmak zorundadır (Sartre, 2005: 54).

Sartre’a göre, inanan ve inanmayan varoluşçuları aynı noktada birleştiren özellik, varoluşun özden önceliği anlayışıdır. Bunu şöyle açıklar: “Bu iki kolu birleştiren ortak yan her ikisinin de şu düşüncüyü benimsemiş olmasıdır: Varoluş özden önce gelir. İsterseniz buna öznellikten hareket etmek gerekir de diyebilirsiniz” (Sartre, 2005: 61). Bu yaklaşım, öncelik tercihi yapmakla kalmaz, yeni bir insan anlayışı da ortaya koyar, insanı kendi varoluşunun merkezinde kavramaya çalışır. Sartre, tam bir bağımsızlık nitelendirmekte olduğu varoluşun tanımına ters düşen, öz ve bunun temelinde yatan Tanrı fikrinin ortadan kaldırılmasının zorunluluk arz ettiğini söyler. İnsan hürriyetinin dünyaya anlam kazandıran tek unsur olması keyfiyeti, varoluştan önce olabilecek bir öze ve o özü meydana getiren Tanrıya baş kaldırmayı gerektirir. Şayet Tanrı varsa insanın özü de var demektir (Aydın, 2002: 226). Yani öz varoluştan önce gelir. Bu ise özgürlüğün olmaması manasını taşır.

Birey bırakılmışlık içinde yalnız başına karar vermek durumundadır. Kendini inşa etme durumunda olan insan, bunu yaşamında sürekli eylemde bulunarak yapacaktır. Sartre’ın düşüncesinde de birey ve bireysellik önemlidir. Öncelikle kişi başkasına değil, kendine güvenmesi gerektiğini anlamaksızın, hiçbir şey amaçlayamaz ki o yalnızdır, sonsuz sorumlulukların ortasında dünyaya terk edilmiştir, yardım alamaz, kendisi için hazırladığı amacından başka amacı yoktur, dünyada kendisi için zorladığı kaderinden başka kader yoktur (Christian, 1986: 570).

Sartre, özgürlük anlayışını da, varoluşun özden önceliği ilkesinde olduğu gibi, Tanrının yokluğu düşüncesine dayandırır. “Bu demektir ki, insan kendi başına bırakılmıştır; ne içinde dayanabileceği bir destek, ne de kendi dışında tutunabileceği bir dal; artık hiçbir özür ve dayanak kalmayacaktır” (Sartre, 2005: 71).



2. Özgürlük, Tanrı ve Sorumluluk

Sartre'a göre, insan, insanlığın bütün değerlerini kendisi yaratır ve bunu tek başına yapar. Daha net söyleyecek olursak, insan Tanrı tarafından belirlenmiş bir öze sahip olmadığından, kendi özünü kendi yaratmak zorundadır. Bu da demektir ki, insan önce vardır sonra kendi istediği gibi olur. İnsan da bu kendini yaratma, özünü oluşturma gücünün olması için Tanrının kabul edilmemesi gerekmektedir.

Sartre'da insanın mutlak anlamda bir özgürlüğe sahip olması onu seçimlerinin sonuçlarından tek başına sorumlu bir varlık haline getirmektedir. Özgür olan insan, yaptığı seçimlerinin sonucunu üstlenme durumundadır. Sartre, durumu daha da ileri götürerek; insanı sadece kendi seçimlerinden değil, bütün insanların seçimlerinden sorumlu tutar. Bu durumu Sartre, "...Varoluşçuluğu ilk işiten her insan, kendi varlığına kavuşma sorumluluğunu da omzuna yüklemektedir. Ne var ki biz insan sorumludur derken yalnızca kendinden sorumludur demek istemiyoruz. Bütün insanlardan sorumludur demek istiyoruz" diyerek açıklar (Sartre, 2005: 30).

Sartre'a göre, biz insanlar, seçim yaparken sadece kendimizi değil aynı zamanda bütün insanlığı seçmiş oluruz. Ona göre, insanın kendisini seçmesi, bütün insanlığı seçmesi demektir. Bu yüzden biz olmak istediğimiz kimseyi yaratırken herkesin nasıl olması gerektiğini de belirlemiş oluruz. Çünkü ona göre bizim hiçbir eylemimiz yok ki, insanlığa etki yapmasın. Kendini seçen kişinin aynı zamanda bütün insanlığı seçmesi, onun sorumluluğunu da bir o kadar arttırmıştır. Dolayısıyla kişinin seçimleri, bütün insanlığı ilgilendirdiğinden, sorumluluğu, hem kendisine hem de tüm insanlığa karşıdır. Çünkü Sartre'a göre, "bireysel edimler bütün insanlığı bağlar, demek ki yalnızca kendimden değil herkesten de sorumluyum. Kendime karşı sorumlu olunca, herkese karşı da sorumlu oluyorum. Seçtiğim belirli bir insan tasarısı kuruyorum yani kendimi seçerken insanı seçiyorum" (Sartre, 2005: 35).

İnsan, özgür olması nedeni ile yaptığı seçimlerinden sorumludur. Ancak ateist bir varoluşçu olan Sartre'ın Tanrıyı kabul etmemesi onun sorumluluğunu daha da arttırmaktadır. Çünkü Tanrı yoksa, ki Sartre'a göre yoktur, o halde bütün sorumluluk kişinin kendisine aittir. Varoluşun temelini zorunluluk değil, özgürlük oluşturur. Özgürlük, mümkün olandan



gerçeğe dönüşmenin, ortaya çıkmanın koşuludur. Bu koşul, aynı zamanda varoluşun neden insana özgü olduğunu da açıklar. Varoluş, özgürlük ve bilinçle potansiyel halinde bulunan özü elde etmeye yönelik bir çabadır. Sartre'ın deyişiyle, bir şey yapmadır. Sadece özgür olarak kendilerini seçenler, kendileri hakkında karar verenler ve seçimde bulunanlar varoluşlarına “benimdir, benim yapımıdır” diyebilirler. Ancak özgür bir seçme ile gerçekleştirilen daha yüksek bir varlığa doğru bir gelişme ile insan var olabilir” (Foulque, 1991: 54-55).

Bu noktada, Sartre insanın kendi özünü oluşturmada özgür olduğunu ve onun sorumluluğunu taşıması gerektiğini savunur. Ona göre, bunun aksi bir durum kötü niyet ya da insanın kendini aldatmasıdır. Sartre kötü niyeti, kişinin kendisini, değişmeyeceği düşünülen karakterlere ve özelliklerle de kendi dışındaki koşullar tarafından belirlenmişliğe bağlaması olarak görür. Dolayısıyla ona göre, kötü niyet, özgürlükten yoksun olma durumunu ifade etmektedir (Copleston, 1996: 454). Sartre'a göre, kendini aldatma, kişinin kendisine gerçekte olduğu kadar özgür olmadığını söylemesinden, kendisini buna inandırmasından oluşur. Ona göre, insan kendinden önce birtakım değerlerin var olduğunu ve bunların belirleyici olduğunu söylerse burada kötü niyet söz konusudur. Bu anlamda, kötü niyet, özgürlükten yararlanarak onu ortadan kaldıran kendini aldatmadır. Bu da insanın gerçekten özgür olmadığı anlamına gelir. Ve kendi özünü kendisinin oluşturmamasını imkânsızlaştırır.

Sartre'a göre, varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez. Başka bir deyişle, gerekircilik (determinizm), kadercilik yoktur burada, kişiöğlü özgürdür, insan özgürlüktür. Sartre, bu durumu, “İnsan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur. Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur” sözüyle anlatır (Sartre, 1989: 565). Bu durumdaki her birey, Tanrının karşısında kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmek zorundadır.

İnsanı belirlenmişlikten kurtarmak ve özgür kılmak için birey kendisinden sorumlu tek varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan attığı ve atacağı her durumdan sorumlu olmaktadır. Bu sorumluluğa neden olan şey de Sartre'ın, Tanrıyı kabul etmeyerek insan mutlak özgür olarak görmesidir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, sonsuz seçimlerle karşılaşan birey bu se-



çimlerin ve eylemlerin tek başına sorumlusudur. Sartre'in Tanrıyı reddetmesinin ya da var olup olmamasını bir açıdan önemsiz olarak görmesinin nedeni, "Tanrının varlığını gösteren en değerli kanıtın dahi kişiyi kendinden, benliğinden kurtaramayacağıdır" (Sartre, 2005: 65).

Buradan da anlaşılacağı üzere, Sartre'a göre, Tanrıyı kabul etsek bile biz varoluşun sorumluluğundan kurtulamayız. Bu durum insanı kendi özünü oluşturma sorumluluğundan alıkoymaz. Çünkü insan özgürdür ve bunu hiçbir şey engelleyemez.

Sartre'ın insanın yaptığı eylemleri kendi isteği ile yapması noktasında, yine bu eylemlerin sorumluluğunu insanın üstlenmesini ister. Bu da bir bakıma Sartre varoluşçuluğunun, bireyi toplumsal bir sorumluluğa çağıran bir hümanizm olduğunu gösterir (Sartre, 1981: 33).

"Sartre, Tanrı fikrinin insanın kendi imkânsızlığının farkına varması ile ortaya atıldığını ileri sürmüş olmaktadır. İnsan, Tanrı olmaya atılan varlıktır. "Şayet insan Tanrı varlığı hakkında ontoloji öncesi bir anlayışa sahipse, bunu ona bahşeden ne eşsiz doğa manzaraları, ne de toplumun zoru olmuştur. Aşkınlığın gayesi ve değeri olan Tanrı, insanın ondan hareketle kendi varlığını ortaya koyduğu daimi sınırı teşkil eder (Gürsoy, 1987: 33). İnsan olmak aslında Tanrı olmaya yönelmektir. Yani, insan temelde Tanrı olma isteğidir. Bu sebeple insan bu tedirginliği, eksikliği ve bunalımı atmak için kendinde varlık, yani tanrı olma gibi bir isteğe kapılır.

Sartre, sebeplerin sonsuza gidemeyeceğini belirterek Tanrının zaten kendi kendisinin sebebi olamayacağı yanında kendisinden öncede her hangi bir sebebinin bulunamayacağını belirtir. Ona göre, şayet Tanrının varlığını kabul edersek, onun var olmadan önce de varlığını kabul etmek gerekir (Topçu, 1999: 38). Oluşturduğu varlık görüşüyle Sartre Tanrıya gerek duymaz ve yer bırakmaz. Aynı zamanda bu varlık alanında Tanrının olup olmamasının bir anlamı olmadığını söyleyerek Tanrının gereksiz olduğunu belirtir (Bochenski, 1983: 202-203).

Sartre, varoluşsal varlığın Tanrı tarafından yaratılmadığını, onun kendisi için varlık olduğunu ve kendi dışında hiçbir şekillendirmeyi kabul edemeyeceğini savunur (Sartre, 1989: 63). Sartre'a göre Tanrı kavramı, kendisiyle çelişiktir. Bu kavram, kendinde varlığın ve kendisi için varlığın imkânsız bir harmanı olan bir varlık bütünü olarak ele alınır. Seçimler



yapan ve kararlar veren bir varlık olarak Tanrı bir anlamda kendisi için varlık olmak zorundadır, diğer yönüyle de tam ve kendine yeter biri olarak da kendinde varlık olmak zorundadır. Tanrı, bir kişinin özgürlüğüne ve bir şeyin tamlığına sahip olmak zorundadır (MacIntyre, 2001: 39).

Sartre, Tanrıyı görünmeyen zanaatkâr olarak tanımlamaktadır. O, “Tanrı gibi mutlak edime sahip olması durumunda insanın yaptığı şeyin, kendisine verilen oyunu oynamaktan ibaret olduğunu söyler. Onun edimleri mutlaka o takdirde insanın eylem alanı neresidir” der. Sartre’a göre, bu dünyaya atılmış olan insanın, varoluşunu tam olarak gerçekleştirebilmesi için Tanrıyı reddetmesi gerekmektedir. Sartre’a göre, insanın Tanrıyı kabul etmesi, insanın kendini eksik ve yokluk içinde hissetmesi ve bunu öte dünyaya atfederek Tanrı ile tamamlamaya çalışmasının sonucudur. İnsan içinde bulunduğu durumun sınırlı ve imkânsızlıklarla dolu yönünü görerek, bunu gidermek için Tanrıya yönelmektedir. Sartre, varoluş içinde terk edilmiş, bırakılmış olan insanı, Tanrının yerine koymaya çalışır.

Sartre, Tanrıyı reddederek, varoluşun bütün sorumluluğunu üzerine alır ve bunun aksinin insanın varoluşunu tehlikeye atacağını ileri sürer. Çünkü insan, ancak Tanrıyı reddetmekle, kendi varlığına sahip olabilir. Bu noktada şunu söyleyebiliriz ki, Sartre, varoluşçuluk anlayışını Tanrının yokluğu ile temellendirmektedir.

3. Bulantı

Sartre felsefesinde, insan her şeyden önce, kendisini manasız bir varlık ve beyhude bir hayat karşısında bulmaktadır. Zira bu varlık yaratılmamıştır, hiçbir sebebe dayandırılmayacağı için de gereksiz, fazla ve saçmadır. Bu durum ile karşı karşıya gelme, insanda bir irkilme ve tikslenme hali vücuda getirir. Sartre, buna “bulantı” adını vermektedir (Sartre, 2005: 32–34). İnsan, bir yandan varlığın bütün ağırlığını kendi omuzlarında hissetmekte diğer yandan da onun bir saçmalıktan ibaret olduğunu kavramaktadır. Sonuçta Sartre böyle saçma bir dünyayı yaratan bir Tanrının var olmasının anlamsız olacağını belirtir. Bu bir varoluşsal sıkıntıdır insan için. Anlamsız ve yetersiz hisseden ve hiçbir aşkın varlık ile kendisini temellendiremeyen insan tedirgin olur (Ritter, 1954: 13).

Ateist bir varoluşçu olan Sartre, Tanrı yokluğunda, insana mutlak bir özgürlük atfeder. Onu her şeyin ve kendisinin nedeni yani Tanrı olarak



görür. Buna bağlı olarak yaratıcı konumda olan insan bu sorumluluk altında bulantı ile karşı karşıya gelir. İnsan bu dünyaya atılmış olduğundan kendi seçimleri ile kendini yaratması gerekir. Bunun tek sorumlusu kendisi olduğundan ağır bir sorumlulukla karşı karşıyadır.

Sartre'a göre, bulantı bir sürecin sonucunda ortaya çıkmaz. İnsanın varoluşunu algılamasıyla ortaya çıkar. İnsan bulantıyı hayatın her aşamasında yaşamaktadır. İnsan bu bulantı duygusundan, bıkmışlıktan yine kendi seçimleri ile kurtulabilmektedir. Ancak, birey yaptığı her seçimin sonucunda yine bu duyguyla karşı karşıya gelebilmektedir. İnsan sürekli yeni yaratımlarda bulunmakta ve bunun getirdiği bulantıyı yaşamaktadır (Gürsoy, 1987: 49).

Sartre'da zorunlu olarak özgür olan insan, bu zorunluluğun bireye yüklediği kaçınılmaz sorumluluğun gereği olarak sıkıntıya ve kaosa düşmektedir. Bunun sonucunda da birey bulantı duymaktadır. Burada insan bir taraftan varlığın bütün ağırlığını kendi hayatı üzerinde hissetmekte, diğer taraftan ise bu varlık dediği şeyin manasızlık ve saçma olduğunu anlaması onu kaygı ve sıkıntı içinde bırakmaktadır (Gürsoy, 1987: 95-96). Buradaki sıkıntı ve tedirginliğin nedeni sebepsiz ve saçma bir âlemle karşı karşıya bulunan insanın, varoluşunu aşkın bir varlık ile açıklayamamasıdır.

İnsan, bir yandan varlığın bütün yükünü omuzlarında hissederken diğer yandan ise varlığın saçmalığını fark edince bulantıyı yaşar (Gürsoy, 1987: 30). Sartre'a göre, insan yaşıyorsa, onun üzerinde varoluş yükü vardır. Kişi, varlığın ağırlığı altında ezilmekte ve bu ezilişte, bulantıyı beraberinde getirmektedir. Bulantı, bireyin varoluşunun farkına varması ile başlar ve sona ermez. Çünkü insan hayatı boyunca sorumluluktan kurtulamayacağına göre, bulantıdan da kurtulamaz. Birey, kendini yaratma çabasına girerek eylemlerde bulunarak bulantıdan kaçmaya çalışacaktır. Ancak bireyin bu kendini yaratma çabası, arttıkça bulantı da artacaktır.

Sartre'da zorunlu olarak özgür olan insan, bu zorunluluğun bireye yüklediği kaçınılmaz sorumluluğun gereği olarak sıkıntıya düşmektedir. Bunun sonucunda da birey bulantı duymaktadır. Burada insan bir taraftan varlığın bütün ağırlığını kendi hayatı üzerinde hissetmekte, diğer taraftan ise bu varlık dediği şeyin manasızlık ve saçma olduğunu anlaması onu kaygı ve sıkıntı içinde bırakmaktadır (Gürsoy, 1987: 95-96). Buradaki sıkıntı ve tedirginliğin nedeni sebepsiz ve saçma bir âlemle karşı karşıya



bulunan insanın, varoluşunu aşkın bir varlık ile açıklayamamasıdır.

Sartre'a göre, bulantı, bizi bir sürü olanakla yüz yüze getirir. İnsan bu olanaklardan birini seçince, sadece seçtiği için bir değer kazanır. Yani bulantı bizi eylemden ayıran bir perde değildir. Tersine bizi eylemle birleştiren, harekete götüren bir olaydır (Sartre, 2005: 35).

Özgür olan insanın sorumluluktan kaçması başka bir ifade ile kendiyile ilgili olan sorumluluktan kaçması mümkün olmadığı için bulantı hali kaçınılmaz olarak karşısına çıkar. İnsan, hayatı boyunca bu sorumluluktan kurtulamayacağına göre, bulantıdan da kurtulamayacaktır. Bu yüzden bulantı, insanın varlığa gelmesi ile birlikte başlar, yoksa bir sürecin sonucu değildir. Bulantı ve sıkıntı hali ise daha önce de belirtildiği gibi insanı eylemsizliğe değil harekete sevk edecektir. Sıkıntı içindeki birey, eylem ile bu durumdan kurtulmak isteyecek, ancak eylem gerçekleşince birey kendini yine sıkıntı içinde bulacaktır. Bunun nedeni ise, eylemin sonucunun birey açısından yeterli bir ölçütü olmadığı gibi, aynı zamanda insanın bunun sorumluluğunu tek başına üstlenmek zorunda olmasıdır. Bu kısır döngü, bulantı, eylem ve tekrar sıkıntı hali bireyin yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır.

Diğer taraftan özgürlük eylemi, eylem sorumluluğu, sorumlulukta sıkıntıyı beraberinde getirmektedir. Bu yüzden var olmak ve sorumluluk bulantıyı kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü seçimleri ile kendinin yanı sıra bütün insanlığı seçen kişi, sorumluluk duygusundan kurtulamaz. Kişi, dünyaya geldiği andan itibaren sorumluluk yükünü üzerine almaktadır. Bu yükün ağırlığı bireye bulantı duygusunu yaşatmaktadır.

Sartre'a göre, bulantıyı insanların her biri aynı şekilde yaşamaz. Bu durum sorumlulukla aynı paraleldedir. İnsan sorumluluk yükünü yok sayamaz ancak sorumluluklar görmezlikten gelinerek bulantı azaltılsa da, bu durum görünüşten öteye gitmemekte ve yine bulantıya neden olmaktadır. Burada insan için bulantıyı hafifletmenin tek yolu faaliyete veya eyleme geçmektedir. Bu ise insanın önüne anlık bir bulantı yokluğu olarak çıkmakta ve yeni sorumluluklarla yeni sıkıntılar getirmektedir. Bu yüzden Sartre'da "bulantı nedir sorusunun cevabı insan bulantıdır" şeklindedir (Sartre, 2005: 36).

İnsanın varoluşunda bulantıdan ayrı düşünmek mümkün değildir.



Özellikle Sartre'da, varoluş ve insan bulantıdan başka bir şey değildir anlayışı esastır. Bunun nedeni ise kendini gerçekleştirmek durumunda olan insanın nedensiz, saçma bir varlıkla karşı karşıya kalmasıdır. İnsanın varoluşu ile birlikte bu durum ile yüz yüze gelmesi onda bir irkilme ve tiksime yaratır. Zaten Sartre, bu duyguları bulantı diye adlandırır.

Sartre'a göre, bulantı, yalnızca öznel bir duygu değildir. Bulantı bize asıl gerçekliğini anlık bir parıldama içinde açmaktadır. İnsanın içinde yer aldığı dünya düzensizdir, pistir ve karşı duran bir şeydir. İnsanın içinde yer aldığı dünya insana göre uyumlu bir biçimde kurulmamış, tam tersine zalim, acımasız, düşmanca ve saçmadır (Akarsu, 1998: 226).

Varlıktaki saçmalığı ve manasızlığı idrak eden birey, Sartre'a göre, bunu anlamlı hale getirmekle yükümlüdür. Bu yükümlülükle, ağır sorumluluk altında ezilen birey kaçınılmaz olan bulantı duygusu ile yüz yüze gelir. Bilinç sahibi varlık olan insan saçma ve gereksiz olmaktan eylemde bulunarak kurtulabilir. Bu durumda insan bir yandan bu bahsedilen sorumluluğu hissederken diğer yandan da yaşamın saçmalığı ile karşılaşır.

Sartre'ın *Bulantı* adlı romanında, Roquentin, kahramanına bulantıyı "Bulantı bırakmadı beni, kolay kolay bırakacağını da sanmıyorum. Ama bir dert gözüyle bakmıyorum ona artık. Benim için bir hastalık, bir hırçınlık nöbeti olmaktan çıktı: bulantı benim çünkü" şeklinde açıklar (Sartre, 1999: 172). Sartre'a göre, insan yaşıyorsa, onun üzerinde varoluş yükü vardır. Kişi, varlığın ağırlığı altında ezilmekte ve bu ezilişte, bulantıyı beraberinde getirmektedir. Bulantı, bireyin varoluşunun farkına varması ile başlar ve sona ermez. Çünkü insan hayatı boyunca sorumluluktan kurtulamayacağına göre, bulantıdan da kurtulamaz. Birey, kendini yaratma çabasına girerek eylemlerde bulunarak bulantıdan kaçmaya çalışacaktır. Ancak bireyin bu kendini yaratma çabası, arttıkça bulantı da artacaktır. Birey, bu kısır döngüden kurtulamayacaktır.

Sartre, Tanrıyı, kabul etmediği için ona göre, her birey, Tanrının karşısında gibi eylemlerinin sorumluluğunu üzerine almak zorundadır. Çünkü birey, terk edilmiş ve yalnız bir durumda olduğu için dayanacağı herhangi bir değeri yoktur.

Sonuç

Sartre, bilinç sahibi varlık olan insan için özün, varoluştan sonra oluş-



tuğunu ifade eder. Sartre, varoluş ve öz problemini özgür istence bağlayarak, insanın imkânlar dâhilinde yapacağı özgür seçimlerinin, özünü meydana getireceğini savunur. İnsan için, ilk önce, var olmak gerekir, daha sonra özü oluşur.

Sartre'da Tanrı, insanın kendini oluşturma faaliyetine engel olmaktadır. Ateist bir filozof olan Sartre'a göre, birey, metafiziksel, etik ve dini her türlü belirlenimcilikten kurtulmuş özgür bir varlıktır. Sartre, Tanrıyı reddeder ancak onun yerine insanı koyar. İnsan, yapmış olduğu her seçim ve eylemin tek sorumlusu olmaktadır. Sartre'da özgürlük Tanrının yokluğuna bağlanmaktadır. Sartre, insanın özgür olmasının zorunlu olduğu fikriyle Tanrının var olmaması gerektiği sonucuna varmıştır. Sartre'a göre insan, özgürlüğü nedeniyle kendi varoluşunu, kendi seçimini hiçbir etki olmadan belirler ve bundan dolayı yaptıklarının tamamından sorumludur.

Sartre'da insanın kendini seçmesi, kendini seçerken başkalarını da seçtiği düşüncesi insanı bulantıya sokar. Fakat bu bulantı insanı eylemde bulunmaktan uzaklaştıran bir bulantı değildir. Sorumluluk duygusuna sahip olan herkes bu bulantıyı yaşar. Bu bulantı bizi eylemde bulunmaktan alıkoymaz, aksine bu bulantı bizi eylemle birleştirir, harekete geçirir ve eylemin bir parçası kılar. İnsan bu dünyaya atılmıştır, tek başınadır ve bir Tanrı da yoktur. Sadece insanın bu dünyaya bırakılmışlığı, atılmışlığı terk edilmişliği yani varoluşu vardır.

Sartre, bireyi, kendi özünü oluşturma sürecinde hep yalnız ele almaktadır. Ona göre, bu süreçte bireye yardımcı ne Tanrı ne de bir kural vardır. Birey, kendini kurma, yaratma sorumluluğuyla baş başadır. Çünkü Tanrı, ya da kurallar, insan özgürlüğünü sınırlamaktadır. Ancak insan yapayalnız ve özgür olduğu için de bunun getirdiği sorumluluk nedeni ile tedirginlik ve sıkıntı duyar. Özgürlük halinde yalnız olan birey bunun getirdiği huzursuzluktan kurtulamaz.

Sartre'da bulantı bir sürecin sonucunda ortaya çıkmaz. İnsanın varoluşunu algılamasıyla ortaya çıkar. Bu özgürlük, sorumluluk ve bulantı duygusunun getirdiği döngüyü insan, yaşamının her aşamasında yaşamaktadır. Birey, bu varoluş döngüsü içinde tek başınadır, yalnız bırakılmıştır. İşte dünya karşısında duyulan bu bulantı insanı varoluşa götürmektedir.



Kaynaklar

- Akarsu, B. (1998). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- MacIntyre, A. (2001). *Varoluşçuluk* (ev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Aydın, M. (2002). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Bochenski, İ. M. (1983). *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (çev. S. R. Kırkoğlu). İstanbul: Yazko Yayınları.
- Chiristian, L. J. (1986). *Philosophy an Introduction of Wondering*. New York: College Publishing.
- Copleston, F. (1996). *Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm* (çev. D. Canefe). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Foulquie, P. (1967). *Varoluş Felsefesi* (çev. N. Topçu). İstanbul: Hareket Yayınları.
- Gürsoy, K. (1987). *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Foulquie, P. (1991). *Varoluşçuluk* (çev. Y. Sahan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Magill, F. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği* (çev. V. Mutal). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Peltek, O. (1954). *Existansiyalizm Üzerine*. İstanbul: Kültür Dünyası.
- Ritter J. (1954). *Varoluş Felsefesi Üzerine* (çev. H. Batuhan). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Sartre, J. P. (1999). *Bulantı* (çev. E. Aklan). İstanbul: Roman Yayınları.
- Sartre, J. P. (2005). *Varoluşçuluk* (çev. A. Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J. P. (1989). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (trans. H. E. Barnes). New York: Philosophical Library.
- Sartre, J. P. (2001). *Özgürlüğün Yolları: Akıl Çağı* (çev. Gülseren Devrim). İstanbul: Can Yayınları.
- Topçu, N. (1999). *Varoluş Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.



Öz: Varoluşçu filozofların tamamında olduğu gibi Sartre'da, insana ait varoluşun özden önce geldiğini ve özün varoluş içinde belirlendiğini savunur. Sartre'ın, kendisi için varlığı olan insanın özü, önceden belirlenmiş değildir. Sartre, varoluş ve öz problemini özgür istence bağlayarak, insanın imkânlar dâhilin de yapacağı özgür seçimlerinin, özünü meydana getireceğini savunur. Çünkü Sartre'a göre, insan, ne olması gerektiğine kendisi karar verir. O önce varolup, sonra kendisini yaratan tek varlıktır, kendini nasıl yaparsa öyledir. Sartre, Tanrı tanımaz; ateist bir varoluşçudur. Bu yüzden Sartre'ın, varlık ve varoluş anlayışı, onun ateizmi ile ilişkilidir. Tanrı yokluğunda mutlak bir özgürlüğe sahip olan insan ümitsizlik ve karamsarlık içindedir. Sartre'da, varoluşun temel özelliği olan mutlak özgürlük, bireyi her şeyin nedeni konumuna getirmektedir. Özgürlüğe mahkûm olan insan kendi seçimi ile kendisi için bir öz yaratır. Bunun getirdiği ağır sorumluluk altında ezilen birey, var olduğu andan itibaren bulantı duygusuyla karşılaşmaktadır. Bu makalede, Sartre'ın temel kavramlarından hareketle varoluşçuluk üzerine düşünceleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: J. P. Sartre, varoluş, öz, özgürlük, Tanrı, bulantı.



Mantıksal Davranışçılık

Logical Behaviorism

NORMAN MALCOLM

Çeviren / Translated by

İLYAS ALTUNER

Iğdır University

Abstract: The paper deals exclusively with the doctrine called ‘Logical Behaviorism’. Although this position does not vogue it enjoyed in the 1930s and 1940s, it will always possess a compelling attraction for anyone who is perplexed by the psychological concepts, who has become aware of worthlessness of an appeal to introspection as an account of how we learn those concepts, and he has no inclination to identify mind with brain. There, of course, are other forms of behaviorism, and of reductionism, which is might have discussed in this essay. From Carnap’s point of views, it will serve its purpose if it leads the reader into the writings of Wittgenstein, who is easily the most important in the philosophy of mind. It should not be expected, however, that the reflections and observations of his Philosophical Investigations or his Zettel will somehow add up to another theory. To use his metaphor, philosophical work of the right sort merely unties knots in our understanding.

Keywords: Logical behaviorism, Wittgenstein, Carnap, asymmetry, attitudes and behaviors.



1. İç Gözlemin Reddi

Burada konu edilen davranışçılık ne bir deneysel inceleme programı ne de “uyaran” ve “tepki”nin görgül yasalarla bağlantılı olduğu öğretilidir. O “düşünce, öfke, yönelim” gibi zihinsel terimlerin anlamının meydana gelen bedensel davranış ve fiziksel koşullar açısından tümüyle açıklanabileceği görüşüdür. Rudolf Carnap’ın bir keresinde söz ettiği gibi, “psikolojinin bütün tümceleri fiziksel oluşumları, yani insanlar ve diğer canlıların fiziksel davranışını betimlediği” savıdır (Carnap, 1959: 165). Bizim savımız, böylelikle, her psikolojik kavram (yani açıklama) için bir tanım oluşturulabileceğini ifade eder, ki ister doğrudan ister dolaylı olsun o kavramı fiziksel kavramdan türetir (Carnap, 1959: 167). Başka kimseler için birinin zihinsel yüklemelerinin özniteliklerine başvurulduğu gibi, bu görüş, “başka zihinlerle ilgili tekil bir tümcenin daima belli bir fiziksel tümce kadar benzer içeriğe sahip” olduğu görüşüdür. “Başka zihinlerle ilgili bir tümce, söz konusu kişinin bedeninin belli bir türün fiziksel durumu hakkında olduğunu ifade eder.” (Carnap, 1959: 175). Benzer çözümleme, “bir fiziksel yorum için duygusal engeller oldukça önemli olmasına rağmen”, birinin başkasına zihinsel yüklemeler hakkındaki yüklemeleri için de savunulur (Carnap, 1959: 191). Biri hakkında böyle tümcelerin fiziksel olmayan (bir “deneyim-içeriği” veya “bilinç verisi”) bir şeye gönderimde bulunmadığı şeklindeki karşıt görüş, o tümcelerin yalnızca onları dile getiren kimse için anlamlı olduğu sonucuna götürür (Carnap, 1959: 192). Kısacası, mantıksal davranışçılık, “ya başka zihinler, ya birinin zihninin geçmiş bir koşulu, ya birinin zihninin şimdiki koşulu hakkında somut tümceler, ya da sonuçta genel tümceler olan sözde psikolojik tümcelerin daima fiziksel bir dile, yani fiziksel oluşumlar ve fiziksel durumlarla ilgili tümcelere çevrilebilir oldukları”nı savunur (Carnap, 1959: 197).

Bu öğreti, zihinsel kavramların iç gözleminden edinildiği biçimindeki Locke’cu görüşün doğal bir rakibidir. Davranışçı filozoflar, zihinsel kavramların gözlemlenebilir davranıştan salt ayrılmasının kesinlikle solipsizme götürdüğünü anladılar (Krş. Malcolm, 1964: 148-9). Elinizdeki incelemede, birinin zihinsel kavramlarının “onun kendi durumu”ndan türetildiği varsayımının bir kimsenin kendi durumunda bile anlamsızlığa götürdüğü yönünde başka bir görüş sunuldu.

Mantıksal davranışçılık zihinsel kavramların iç gözlemsel kaynağı ko-



nusunda Locke'cu kurama karşı çıksamasına karşın, başka bir yönden yanlıgı içindedir. Yanlış olan şeyin onunla açıklanması, felsefenin en kafa tutucu problemlerinden biridir. İzleyen kısımlarda mantıksal davranışçılıgın iki temel eleştirisi öne sürülecektir.

2. Zihinsel Kavramlardaki Bakışsımsızlık

Davranışçılıgın en inandırıcı yanı, onun, birinin kendisinden başka kimselerin düşünce ve duygularıyla ilgili tümcelerinin anlamı hakkındaki açıklamasıdır. Birine Robinson'ın hastalıgı hissettiğı yönündeki ifadem, Robinson'ın davranışı, eylemleri ve söylemleriyle desteklenir ya da çürütülür. Bunun bir doğrulama yöntemi olduğunu fark etmeyi başaramasaydım, o böyle bir ifadenin *anlamını* anlamak için bir eksiklik olurdu. (Birinci Bölüm'de işlenen) anlayış, ki içsel gösterimsel tanım ve özel nesne başka zihinler hakkındaki ifadeleri anlamamızda hiçbir rol oynayamaz ve bu anlama birinin kendi durumuyla ilgili bir analogi üzerinde bulunamaz, bizi o ifadelerin anlamının tamamen onların gözlenebilir davranışına gönderim yoluyla çıkarıldığı sonucuna zorladığı *görülür*.

Davranışçı filozoflar, birine ve başka kimselere yüklenen zihinsel yüklemelerin doğrulama bakımından bakışsımlı olacağı şeklindeki doğal varsayıma ulaştılar. Carnap, “Ben heyecanlıyım” ifadem, “rasyonel dayanak”ını “Ellerimin titrediğini görüyorum”, “Sesimin titrediğini işitiyorum” ve sair tümceler tarafından açıklanacak gözlemlerden edinmediğini düşündü (Carnap, 1959: 191). Ancak bu tümceler kullanımını iyice düşünme, bunun böyle olmadığını açığa çıkarır. Benim heyecanlı olduğuma inanmadıysanız, ellerimin nasıl titrediğini dikkatle gözleterek *sizi* inandırabilirdim. Ancak heyecanlı olduğumu böyle bir gözlemlerle kendime inandırmaya kalkışmam; eğer kalkışsaydım, bu çok normal olmayan bir durum olurdu. “Benimle görüşmeyi reddettiğı için ona kızgınım” dersem, ifadem normalde fiziksel öfke açıklamalarım hakkındaki gözlemime dayanmaz. Öfkeli olduğumu ne yüzümün kızarıklık veya yumruğumun sıkılmış olduğunu gördüğüm ne de çılgılığımı duyduğum için söylerim. Normal durumda onun *bir şey* hakkında gözlemin temelinde olduğunu söylemiyorum.

Burada can sıkıcı bir sorun vardır, yani, zihinsel terimlerin dilini *kendimize* uygulamayı nasıl öğreniriz? “Ona kızgınım” veya “On buçukta ayrılmayı düşünüyorum” sözlerini ne zaman söyleyeceğimi nasıl öğrenirim?



Davranışçı B.F. Skinner bu konudaki birtakım kafa karışıklıklarını açıkladı. Konuşmacının kendi yönelimleri hakkındaki ifadeleri, “yalnızca konuşmacı için erişilebilir olduğu görünen işlerin durumlarını betimler. Sözlü ortaklık bu türün yanıtlarını nasıl saptayabilir?” Skinner’ın varsayımı, ilkin, bir kimsenin doğru genel davranış sergiliyorken, bu dili kullandığının düşünüldüğü, daha sonra ise (“özel uyarılar” denilen) içsel fiziksel değişkenlerin “genel göstergeler” ile ilgili olduğu yönündedir. Ardından o kişi, genel göstergeler olmaksızın varolduklarında bu “özel uyarılar”a karşılık verir. Skinner, “Eve gitmek üzereydim” tümcesinin “belki ‘kendine özgü biçimde eve gitmemden önce ya da onunla aynı zamanda olan olayları gözlemledim’ tümcesinin eşdeğeri sayılabilir” olmasını önerir (Skinner, 1953: 262).

Aslında kişiler, yönelimlerinin bildirgelerini bedenlerindeki olayların farkında oluşlarına dayandırmazlar (Malcolm, 1964: 151-2). Hiç kimse bu içsel fiziksel oluşumların “kendine özgü biçimde” eve gitmemden, imza atmamdan, telefon etmemden veya yaparken kendime bildirebildiğim sayısız olayların birinden önce ya da onunla aynı zamanda oluştuğu varsayılan şeyler olduğunu bilmez. Skinner’ın varsayımı, gerçeklerden çok uzaktır. O, yalnızca bir konuşmacının amaçladığı, düşündüğü veya istediği şeyle ilgili ifadelerinin konuşmacının *bir şey hakkındaki gözlemine* dayanması gerektiği şeklindeki yanlış varsayımından üretilen kuramsal bir problem çözümüdür.

Bu, benim duygu, düşünce ya da yönelimlerimle ilgili ifadelerimi bedensel eylemlere dayandırmadığımı söylemek için yetersiz bir ifadedir. Eğer böyle yapmış olsaydım, kimse beni anlamazdı. “Paltomu giyiyorum, çünkü açıkça eve gitmeye niyetim var” dediğimi varsayın. Bu ifade şakacıktan söylenebilirdi. Ancak ciddi olduğu izlenimini verseydim, başkaları bana tuhaf bir biçimde bakardı. Eve gitmeye yöneleceksem, davranışımın gözlemine başvurmaksızın bunu hemenduyurabilmeliyim. Gerçekten, eğer ifadem doğruca kendimin bu tür gözlemine dayansaydı, bir *yönelim* açıklaması olmazdı.

Başkası hakkında “Sızlanmasından ve iki büklüm durmasından dolayı onun karnının ağrıdığını biliyorum” diyebilirim. Ancak duyum kavramının gülünç bir yanlış anlamasını açığa çıkarmaksızın kendi açımdan bunu söyleyemem. Başkasıyla ilgili “Yüzüne bakarak onun şaşkın olduğunu söyle-



yebilirim” ifadesini söyleyebilirim; ancak kendimle ilgili bunu söylemek, bir yerde bir yanlış anlama olduğunu gösterir.

Bu, pek çok zihinsel kavramın temel bir özelliğidir, ki onların bir kimse tarafından birisine uygulanmasıyla başka kimselere uygulanması arasında köklü bir uyumsuzluk vardır. Güçlü bir yatkınlıkla (örneğin aşk veya yiğitlik) ilgili olan zihinsel kavramların bu özelliği yoktur ya da en azından bakışsızlık bu denli keskin değildir. Ancak büyük bir zihinsel kavramlar dizisi için keskindir. Başka birinin hasta hissettiğini, güneşin dışına çıkmak istediğini veya eve gitmeye yöneldiğini ileri sürmek için kanıt bulmayı umuyorum. Eğer kanıt yoksa, bu savları ileri sürmeye hakkım yok. Ancak kendi durumumda *kanıt*a sahip olmayı ummak bir yana, kanıtım bile var. Kendi duygu ve yönelimlerim hakkında böyle ifadelere yer vermeye “hakk”ım olup olmadığını söylemek yersiz olur. Genel görüş şu şekilde konulabilir: Pek çok zihinsel kavram tarafımızdan başka insanlara davranış ölçütlerine yani yüz ifadesi, söylem veya fiziksel eylem değişimine dayalı olarak uygulanır. Ancak onları bu ilkeye göre kendimize uygulamayız. Böylece mantıksal davranışçılık onların kullanımının bir kısmının yanlış bir değerini verir.

Bir davranışçı “Hasta hissediyorum” veya “Şimdi ayrılacağım” gibi sözlerin gerçekten *ifadeler*, *bildirimler* ya da *betimlemeler* olmadığını ve hiçbir *bilişsel içerikleri* bulunmadığını sürdürerek bu sonuçtan kaçınmaya çalışabilir. Onlar, işlevi başka kimselerden yanıt almak olan ünlemler, uyarılar ya da imlerdir. Onlar, psikolojik tümcelerın bilişsel içeriğinin bir davranışçı çözümlemeyle verilebileceği tezinin karşı örneği değildir.

Buna koşullara bağlı olarak “Hasta hissediyorum” sözünün yalnızca bir ünlem olmayıp aynı zamanda bir *bildirim* olabileceği yanıtı verilmelidir. Kendinizle ilgili bir şey söylediğinizde, söyleminiz pek çok farklı başlık altına girebilir. Eğer “Hemen ayrılacağım” dersanız, birkaç olanaktan söz etmek için ya (size davranılma tarzı için) *gücenmeyi anlatıyor*, ya (davranış karşısında) *kararınızı belirtiyor*, ya *bir soruya yanıt veriyor*, ya *çekiciliği reddediyor*, ya da *bir çözümü yeniden doğruluyorsunuzdur*. O söylemi gerçekleştirerek yaptığınız şey, konuştuğunuz kişiye, ortamın ne olduğunun (ister bir mahkeme duruşması, ister psikolojik bir deney, isterse bir aile kahvaltısı olsun) önceden söylendiği şeyin bir konusudur (Krs. Wittgenstein, 1953: 187-8). Basit geniş zaman bildiren birinci tekil kişi hakkındaki zihinsel



terimlerin kullanıldığı tümcelerın ifade veya bildirimler yapmaya ya da betimlemeler vermeye asla alışık olmadığı yargısı açıkça yanlıştır. Ancak bu şekilde kullanıldıklarında, konuşmacı normalde davranış ölçütüne güvenmez. Bu söylemlerin bir “bilişsel içerik”e sahip olmadığı savına gelince, bu deyimın anlamının, tanınabilirlik açısından herhangi bir önemli savın yapılmadığını kabul etmek için oldukça belirsiz olduğunun söylenmesi gerekecektir.

3. Zihinsel Terimlerin İki Anlamını Kastetme Olarak Bakışsızlık

Bir filozof zihinsel terimlerin biri tarafından başkalarına veya birine uygulanması konusundaki ayrımı algıladığında, solipsizm tehlikesini yeniden hissedebilir. O şöyle düşünebilir: “Birisi, bu terimleri başkalarına uygulama konusunda, davranış ölçütünü kullanmayı öğrenmesi gerekirken, bir kimseye uygulama konusunda davranış ölçütünü kullanmamayı öğrenmelidir. Bir yandan birinin ifadelerinin anlamı davranışla bağlantılıyken, diğer yandan bağlantılı değildir. Birisi, iki durumda da aynı *tür* şeyi söylüyor olamaz. Onların başkalarına uygulanması konusunda, bir kimse- nin ifadeleri aslında bedenlerin davranış hakkında olması gerekir. Ancak zihinsel terimler bir kişiye uygulanırken, birisi davranışa gönderim yapıyor olamaz. Öyleyse birisi, başkasının bir kimseye aynı anlamda öfkeli olduğunu kastedemez. Son durumda “öfke” *doğrudan öfke* anlamına gelirken, diğer durumda *davranış* anlamına gelir.

Kendime uyguladığım bir şey ve size uyguladığım bir şey olarak iki ağrı kavramına sahip olduğum doğru değildir. “Ağrı” terimini (ölçsüz olarak) kendime ve (ölçülü olarak) size olmak üzere iki tür uygulayışım, biri diğerinden soyutlanmış değildir. Bu, birinin *her iki* uygulama türünü de iyice öğrenme yanlışlığının, bizi onun sözcüğü anlamadığını söylemeye götüreceği olgusundan anlaşılabilir. Eğer onun başkalarının ağrı hissettiği yargısı uygun ölçütü çokça boş vermişse, onun ağrı hissettiğine dair “tanıklık” etmesine güvenmememiz gerekir. Benzer biçimde, eğer o kimse ağrıyı kendi davranışının temelindeki kendisine bağlamışsa, hatta onun başkalarına dair yargıları doğru olsa ve normal ölçüte dayansa bile, sözcüğün kastettiği şeyin tuhaf bir yanlış anlayışına sahip olduğunu düşünmemiz gerekir.

Ayrıca, zihinsel terimlerin benim tarafımdan bana uygulanmasını



benim davranışımı bağlantısız olduğu, doğru olmaktan uzaktır. Wittgenstein'in değindiği gibi, ağrı içinde olduğumu ya da davranışım hakkındaki gözlemimden kendime şunu dediğimi söyleyemem: "Ancak bu şey, yalnızca bu tarz davranmam nedeniyle bir *anlam* ifade eder." (Wittgenstein, 1953: par. 357). Yine şunu diyemem: "Birisinin kendisine bir şey söylemesi için ölçütümüz, bize anlattığı şey ve davranışının geri kalanıdır; ve yalnızca, eğer sözcüklerin olağan anlamında *konusabiliyorsa*, birinin kendisiyle konuştuğunu söyleriz. Bunu ne papağan ne de gramofon için söyleriz." (Wittgenstein, 1953: par. 344)

O şekildeki davranışım nedeniyle, önceki deneyimlerim bunu istiyorum, *sersem hissediyorum*, o nesneye *bakıyorum*, bir şeyi bıraktığım yeri *batırıyorum* ve benzeri şeyleri söyleme konusunda beni yüreklendirdi. Davranışlarım ve söylemlerim arasındaki uygun bağlantılara dayanarak, başkaları benim konuşmayı öğrendiğim yargısında bulundular. Şimdi bir gün beklenmedik şekilde şöyle bağırdığımı varsayalım: "Az önce kendime birtakım sözler söyledim, yüksek sesle değil ama sessizce!" Benim değişim, başkaları tarafından kendime sessizce bir şeyler söylememin bir ölçütü olarak ele alınacaktır. Ancak benim değişime, normal insan davranışıyla ilgili önceki geçmişim nedeniyle bu önem verilebilir. Eğer bu arkaplan ortadan kaldırılsa, benden gelen sesler konuşma olmaz. Bu ise, Wittgenstein'in şu aforizmasının anlamıdır: "Bir aslan konuşabilseydi, onu anlayamazdık." (Wittgenstein, 1953: 223).

Ölçütleri dilbilimsel olmayan zihinsel fenomenler, sözgelimi kimi ağrı veya korku biçimleri vardır. Böylece bir kedi veya köpeğin ağrı içinde veya korkmuş olduğunu söyleyebiliriz. Ölçütleri başlıca olarak dilbilim olan pek çok fenomen vardır. "Sahibinden korkan bir köpeğin onu ısıracığını söylediğimiz halde, sahibinden korkan belli bir köpeğin yarın sahibini ısıracığını söylemeyiz. Niçin değil?" (Wittgenstein, 1953: par. 650). Yanıt, *yarmki* bir olaydan korkmanın dilden bağımsız olarak varolmadığıdır. Bu korkuya sahip olsun ya da olmasın, dilsiz bir varlıktan söz etmenin anlamı yoktur. Dil, böyle bir korkunun varlığının ölçütünü verir.

Başkaları tarafından zihinsel terimlerin bana uygulanmasında kullanılan ölçütler, kimi zaman benim dilbilimsel olmayan davranışımı içerirken, kimi zaman dilbilimsel davranışımı yani dediğim şeyi içerir. Ancak normal bir insanın özelliği olan eylemlerimin ve tepkilerimin geçmiş bir tarihine



sahip olmam nedeniyle yalnızca ikincisi bu ölçütleri sağlayabilir.

Basit geniş zaman bildiren birinci tekil kişi hakkındaki psikolojik tümceler, normalde ölçütlere dayanmazlar, ancak onların ikinci ve üçüncü kişileri benzer ölçütlere dayanırlar. İki ifade kategorisi, doğrulamayla ilgili olarak bakışsımsız oldukları halde, aralarında mantıksal eşitlik olduğu sürece anlamca bağlantısız *olamazlar*. Sözelimi, “Korkuyorum” demekle oluşturduğum ifade, ancak ve ancak başka birinin benim hakkımda “O korkuyor” diyerek oluşturduğu ifade doğruysa, doğru olacaktır. Eğer bu üçüncü kişi ifadesinin doğruluğu veya yanlışlığının bir ölçütü yoksa, doğruluk ve yanlışlığın o şey için hiçbir uygulaması olmaz. Ama o zaman, birinci ve üçüncü kişi ifadeleri gerçeklik değeri konusunda mantıksal olarak eşit olduğu sürece, hiçbirini birinci kişi ifadesine uygulanmaya sahip olmaz. Böylelikle benim “Korkuyorum” sözünü söyleyerek bir şeyi doğru veya yanlış söylememin olanağı, “O Korkuyor” ifadesinin doğruluğu için davranışsal ölçütlerin varlığına bağlıdır. Birinci kişi söylemleri ve o söylemlerin ikinci ve üçüncü kişi benzerleri, farklı yollarla, benzer davranışsal ölçütlere bağlı olmaları nedeniyle anlamca bağlantılıdır. Bu bağlantı, benim için ayrı ve başka kimseler için ayrı olan farklı ağrı veya korku kavramlarına sahip olduğumun doğru olmasını engeller.

4. İnsanlara Karşı Tutumlar

“Ona karşı tutumum, bir ruha karşı tutumdur. Onun bir ruha sahip olduğu *kanısında* değilim.” (Wittgenstein, 1953: 178). Wittgenstein’in bu değinisi, davranışçılığa dair ikinci eleştirimizin başlangıcını oluşturur. Şimdi ilk olarak bir “tutum” kavramı geliştirelim. Wittgenstein, bazen fotoğraf ve resimlere baktığımız bir tarzda dikkatimize seslenir. Gülümseyen bir arkadaşın fotoğrafına geri gülümseriz ya da kendimizi resim çerçevesinden gözetleyen acımasız bakış tarafından azarlanmış ve utandırılmış hissederiz. Hatta sanki kişinin kendisiyle konuşuyormuş gibi bir fotoğrafla da *konusabiliriz*. Bu fenomeni şöyle diyerek betimleyebiliriz: “Duvarımızda asılı fotoğrafa, resme doğrudan orada resmedilmiş bir nesne (insan, manzara ve sair) olarak *bakarız*.” (Wittgenstein, 1953: 205). Kimi zamanlarda bu tutuma başka zamanlarda olduğundan daha çok sahip oluruz; resimden gelen bakışı sürekli hissetmeyiz. Ve kimi fotoğraflara karşı tutuma başka fotoğraflardan daha çok sahip oluruz.



Buna karşın, en ilginç olan şeyse, bir kişinin resmini *bir kişi olarak* hiç görmemiş birini düşlemektir. Wittgenstein şöyle der: “Böyle resimlerle bu tür bir ilişkisi olmayan insanları kolayca düşleyebiliriz. Sözelimi her kim ise, renksiz bir yüz, hatta belki de kabaca onlara vurulan oranda azaltılan bir yüzleri olması nedeniyle fotoğraflar tarafından atılacaktır.” (Wittgenstein, 1953: 205; krş. par. 524).

Bu örnek, *yaşayan insanları algıladığımız tarzdan* oluşan kişi kavramımızın bir boyutu olduğu düşüncesine yol hazırlamaya yardımcı olabilir. Temel problem, yaşayan insanlara karşı tutumu herhangi bir karmaşık organizma veya mekanizmaya karşı tutumundan farklı olan bir insan bulunabileceği düşüncesine bir anlam verip veremeyeceğimizdir.

Şimdi (kendisine Petersen denilen) birini düşünelim, ki bu adam tamamen bir insanın öfkeli veya ağrı içinde olduğunu ya da zihinsel yüklemelerin dayanağıyla falan filan ve sair şeylere inandığını söylemenin olağan ölçütüyle tanınan biri olsun. Bu kişi ruh hâlini, duyguları ve düşünceleri başka birinin yaptığı kadar iyi ayırt edebilir. O güvenmiş, alıngan ve morali bozuk bir insandan beklenen şeyin ne olduğunu bilir. Petersen, çeşitli zihinsel ifadelerin başka insanlara yüklenmesinin veya yüklenmemesinin ne içerdiğini bilir. Petersen ayrıca kendi düşüncelerini, isteklerini ve duygularını da normal yollarla açıklar. Petersen, betimlendiği kadarıyla, bizim dayanağımız gibidir. En azından Petersen’in “bir kişi kavramı”na sahip olup olmadığını kuşku yapan bu betimlemeye bir şey eklenebilir mi?

Amacım, mantıksal davranışçılığı sırf kuramsal bir davranışçı değil ama, dediğimiz gibi, içgüdüsel veya doğal bir davranışçı olan bir insan düşleyerek oldukça ciddi ele almaya çalışmaktır. O, günlük yaşamda, mantıksal davranışçılığın bakılması gerektiğini dolaylı anlattığı gibi başka kişilere bakacaktır. Bu ne gibi olabilir? Davranışçılığa göre, “başka zihinlere ilişkin tekil bir tümce, daima belirli bir fiziksel tümce gibi aynı içeriğe sahiptir” (Carnap, 1959: 175). Bunun bütünüyle genel bir öğreti olduğu anımsanmalıdır. O, insanlara dair zihinsel terimler içeren *her* betimlemenin bir *salt fiziksel* betimleme, yani hiçbir zihinsel terim içermeyen bir betimleme tarafından değiştirilebileceği yönünde sezdirime sahiptir. Carnap’ın dediği gibi, “*psikoloji, fiziğin bir dalıdır*” (Carnap, 1959: 197). Fiziksel betimlemeler *temel* betimleme formu gibi düşünülürler. Birisi fiziksel durumlar ve hareketlerin betimlemelerinden, mantıksal yapılar ya da fizik



yasalarına dayalı çıkarımlar açısından, zihinsel terimlere (zihinsel betimlemeler) gidebilir. Yine bir kimse, çevrilebilirlik ilişkisi bakışımı olduğu sürece başka bir yöne, zihinsel betimlemelerden fiziksel betimlemelere gidebilir. Davranışçılık bu eşitliğin fiziksel yanını daha köklü ve zihinsel yönünü de türetilmiş olarak düşünür. Mantıksal davranışçılığın bakış açısı, aşağıdaki parçada açıkça ifade edilir:

Kendi konuşma hareketleri uygun koşullar altında özellikle bilgilendirici olmasına karşın, deneyimsel bir öznenin ifadeleri, ilke olarak, istençli ya da istençsiz hareketlerinden farklı olarak yorumlanmaz. Yine biçimlendirici uygun koşullar altında genel tümcelerin yapılışı konusunda daha değerli olabilmesine karşın, ilke olarak, konuşma organlarının ve deneysel bir öznenin bedeninin diğer parçalarının hareketleri başka bir hayvanın hareketlerinden farklı yorumlanmaz. Uygun koşullar altında hayvanların hareketleri bir voltmetrenin yaptığından çok daha fazla yolla bilimsel amaçlara yardımcı olabildiği hâlde, hayvanların hareketleri yine ilkece bir voltmetre hakkında onlardan farklı olarak yorumlanmaz. Son olarak, biçimlendirici, ikincisinin yaptığından başka oluşumlara çıkarımlar yapmak için çok daha elverişli durumlar önermesine rağmen, bir voltmetrenin hareketi, ilkece bir yağmur damlasının hareketinden farklı yorumlanmaz. Bütün bu durumlarda konu aslında aynıdır: Belirli bir fiziksel tümceden, nedensel bir argüman yoluyla, sözelimi genel fiziksel formüller yani sözde doğal yasalar yardımıyla başka tümceler çıkarılır. Anlatılan örnekler, yalnızca terimlerinin verimlilik derecesinde farklılaşır. Voltmetre okumaları, bilimsel olarak pek çok önemli tümcenin çıkarımını, belki de bir yağmur damlasının davranışını yaptığından daha çok haklı gösterecektir: Konuşma hareketleri, belli bir yönde, böyle çıkarımları başka insanın bedensel hareketlerini yaptığından daha çok haklı gösterecektir (Carnap, 1959: 195-6).

Böylece bir gülüş, bir korkulu bakış, bir değiniş ya da bir haykırış, bu çeşitli fiziksel hareketlerin yararlı çıkarımlar sağladığı ölçüde farklılıklar olabilmesine karşın, bir ölçüm ibresinin hareketinden “ilkece” farklı olarak “yorumlanmış” olmaz.

Doğal davranışçı Petersen başka insanları betimleyecek, onları gözlemleyecek ve salt fiziksel betimlemeler açısından düşünecektir. Onun, bunları zihinsel betimlemelere çevirebildiğini varsaymalıyız, yoksa kavramlar konusunda çok yetersiz kalacaktır. Ancak Petersen, eğer isteseydi,



o çevirimleri yapmaktan sakınabilirdi. O, fiziksel betimlemeleri başka insanlara uygulama dışında bir şey yapmayarak haftaları arka arkaya bulabilirdi.

Petersen'i fiziksel çevresini yalnızca iki boyutlu olarak gören biriyle karşılaştırabiliriz. O kimse, onun üç boyutlu olduğunu *sanır*. Derinlik boyutundaki bedenlerin özelliklerini onların yatay ve dikey özelliklerinden (biçim, boy, renk, hareket) çıkarabilir. Bir yelkenli teknenin kendisinden veya ona doğru uzaklaştığını bilirken, onu uzaklaşıyor veya yaklaşıyor olarak *görmez*. Bu gerçek nasıl görünebilir? Belki de o şeyin bir belirtisi, bu kişinin asla şöyle bir bağırma eğiliminde olmayışı olacaktır: “Şu botun bize doğru ne kadar hızlı geldiğine bir bakın!” Yine başkaları bu tarz konuştuğunda şaşırması olabilir ve şu yönde karşı çıkmaya hazırlanabilir: “Onun yaklaştığını *biliyorsun*, ancak yaklaştığını *görmüyorsun*!”

Wittgenstein beyaz kâğıda siyah çizgilerle çizilmiş bir üçgenden şöyle söz eder:

Bu üçgen üçgen biçiminde bir delik, bir katı cisim, bir geometrik çizim olarak; tabanın üzerine dayanan, tepesinden asılı şey olarak; bir dağ, bir takoz, bir ok veya gösterge değneği, dik açının kısa kenara dayandığı kastedilen devrik bir nesne, bir yarı paralelkenar ve başka çeşitli şeyler olarak görülebilir (Wittgenstein, 1953: 200).

O yolların hiçbirisiyle o şeyi göremeyen birini düşünebiliriz. Belki de o kimse onu bir çukur, bir katı madde, yatay veya dikey olarak değil de düz bir yüzeydeki bir figür olarak görebilir. Yahut onu bu yolların her biriyle görmeye çalışabilir ve başarılı veya başarısız olabilir. Şimdi bu kimsenin bir mimarın çizimine uygun bir yapı yapması gerektiğini varsayalım. Çizimin ilk parçası bir üçgendir. O şeyin bir boşluğu gösterdiğini bildiği hâlde, onu bir boşluk *olarak* göremez. Yapıyı da ona göre yapar.

Bu örnek, bizim doğal davranışçı hakkındaki düşüncemiz için bir analogi sağlar. Sonuncusu, bir insanın yüzünü dostça veya öfkeli olarak göremez. (Belki o kimsenin onu *bir yüz olarak* göremediğini bile söylememiz gerekir.) Söylemin değişiminin *öylece* olduğunu göremez. O, bir yüzdeki değişimleri ancak üç boyuttaki fiziksel değişimler olarak görür.

Wittgenstein şuna değinir: “*Yüze ait ifadelerin* tanınmasını veya yüzün ölçümlerini vermeye bağlı bulunmayan yüze ait ifadelerin betimlemelerini



düşünün! Yine, birinin aynada kendi yüzüne bakmaksızın bir insanın yüzüne nasıl öykünebildiğini düşünün.” (Wittgenstein, 1953: 285).

Çok doğal bir biçimde Petersen’e gelen bir yüze dair betimleme biçiminin ölçümler vermeye bağlı olduğunu düşleyelim. O, yüzleri ve onların söylemlerini, önceden de ifade ettiğimiz gibi, *geometrik betimlemeler altında* görür.

Benzer şeyler işitsel dünya için de doğru olacaktır. Petersen insan konuşmasını *yürekliendirme*, *gözdağı verme* ya da *yalvarma* olarak değil de tonda, perdede ve sesteki değişme olarak işitecektir. Belki de onun insanlar tarafından çıkarılan sesleri *konuşma olarak* işitmeyeceğini, ancak o şeyin konuşma olduğunu çıkaracağını söylemeliyiz. Mantıksal davranışçılığa göre bir kişinin söylemleri veya “konuşma hareketleri”, bir voltmetrenin hareketlerinden ilkece farklı olarak yorumlanmaz. Petersen, belli akustik özellikleri olan söylemlerin bir kişi tarafından belli koşullarda yayıldığına, kişinin bir soru sorduğunun, birine yanıt verdiğinin veya bir şeyi ifade ettiğinin çıkarılabildiğini bilmek için yeterli genel bilgiye sahiptir. Ancak Petersen birinin konuşmasını *soru sorma*, bir şeyi *ifade etme*, hatta herhangi bir şey *söyleme* olarak işitmeyecektir. Onun insanlar hakkında bilgisiz olduğu söylenemez. Gerçekten, oldukça çok sayıdaki bilgiyi, yani geçiş sağlamak için kendisine olanak sağlamak amacıyla yeterli kuramsal bilgiyi ona yüklüyoruz, ister tümevarımsal ister tümdengelimsel olsun, salt fiziksel betimlemelerden zihinsel betimlemelere pek çok bilgiyi. (Böyle bir bilginin olası olduğuna inanmak zorunda değiliz, ancak böyle bir bilgiyi, bu karşılaştırmamızın amacı için varsaymamız gerekir.)

Petersen’in bizden adamakıllı farklı olduğu açıktır. İnsan davranışının salt fiziksel betimlemeleri bize doğal gelmez. Ben bile böylesi betimlemeler yapamam. Buradaki durum bizim fiziksel dünyayı nasıl algıladığımız problemiyle benzerdir. Kimi filozoflar fiziksel nesneleri (cisimleri) *görmediğimizi*, en azından *dolaysızca* görmediğimizi, dolaysızca gördüğümüz şeylerin *renkler* (renk düzlemleri) olduğunu ileri sürdüler. Ancak gerçek şu ki, eğer oturduğum odayı size cisimlerin (“sandalye, lamba, duvar, kilim”) adlarını kullanarak değil de yalnızca renk düzlemleri arasındaki uzamsal ilişkiler açısından onu betimlemek isteseydim, bunu yapamazdım. Bu, *gerçekten gördüğüm* veya *dolaysızca gördüğüm* şeylerin renkler olup cisimler olmadığının yanlış olduğunu gösterir. O filozofların, *gördüğümüz şeylerin*



betiminin en temel biçimi olduğunu sandıkları şey, aslında benim (genel anlamıyla insanların) bile kullanamadığım bir betimleme biçimidir. Bir yürüyüşe çıktığımda, belki de çalışma ve çabayla, yalnızca ağaç, ev ve araç gibi beni fiziksel olarak çevreleyen şeyleri değil, aynı zamanda kesişen renk düzlemlerini de görebilirim. Ancak şimdi girişimde bulunmak, bunun benim fiziksel dünyayı normal algılayış tarzımdan nasıl uzak olduğumu anlamaktır.

Benzer durum, insan görünümü ve davranışının salt fiziksel betimi hakkında gerçeği ele alır. Birisinin zihinsel yüklemeler (“öfkeli, somurtkan, neşeli, çekingen”) açısından nasıl görüldüğünü betimleyebilirim. Ancak uzamsal ifadelerin geometrik betimlemelerini yapamam. Bu yüzden, benim için (genel anlamıyla insanlar için) geometrik betimlemelerin, uzamsal ifadeler hakkındaki zihinsel betimlemelerimin bir şeyden bir şeye çevrilebildiği *temel* betimleme biçimi olduğu yanlıştır. İşıtsel dünyada ise bir koşutluk vardır. Sydney Shoemaker şunları söyler:

Biz konuşan, bu tarz seslerin geçmişte söylendiği koşulları bilen bir kişiye yalnızca belli tümevarımsal çıkarımlar yaptığımız sesler çıkaran biri değil, aynı zamanda *bir şey söyleyen* biri gözüyle bakarız. Basitçe bir barometre okumasının anlama sahip olduğu anlamında, yani bir şeyin olmuş olduğunu, olmakta olduğunu veya olmak hakkında olduğunu göstererek değil, aynı zamanda onun neyi kastettiğini açıklayarak da o kimsenin söylediği şeyleri *anlama* sahip sayarız. Bunu, hakkımızdaki bir *inanç*, bizim kullandığımız sözcükleri kullanan kişilerin bizim onlarla kastettiğimiz şeyi kastettikleri yönündeki inanç diye betimlemek yanıltıcı olur. Aksine o şey, konuşan bir kimseye karşılık verdiğimiz tutumun, tarzın bir konusudur... Eğer bu tutum inanca dair bir şey olsaydı, bu inancın nedenlerini araştırırdık. Ancak bu, tam da yapmadığımız şeydir. Bu, başkalarının söylediklerini tanıklık diye sayma konusunda bizi haklı gösteren şeye dair sorunun ortaya çıkmadığı bu tutumun açıklamasının parçasıdır. “Onun ‘Geleceğim’ sözlerini söylediğini işittim ve geleceğini söylediğini bundan çıkardım” demek yerine “Geleceğini söylediğini işittim” deriz (Shoemaker, 1963: 249-50).

İnsanların eylemini nadir olarak salt fiziksel terimlerle algılarız. Birinin konuşmasını tutkulu olarak ve hareketlerini de ürkütücü olarak algılarız. İnsanları (tez canlı, üzgün, sevecen gibi) zihinsel betimlemeler altında algılarız ve öylece karşılık veririz. Bu algı biçimi bizim için doğarken, salt



bir fiziksel betimleme altındaki algı için değildir. Belki bunun *nasıl* öyle olduğunu anlamayız, ancak bu, onun öyle *olduğunu* tanımamıza engel olmamalıdır.

Mantıksal davranışçılık, artık 1930larda olduğu kadar revaçtadır. Ancak bir öğreti, yanlış nedenlerden dolayı çekiciliğini yitirebilir. Zihinsel betimlemelerin çevirimlerini salt fiziksel betimlemelere tüm ayrıntısıyla sağlamanın olanaksız olduğu şimdi büyük ölçüde kabul edilir. Kimi filozoflar bunun, olağan dildeki zihinsel betimlemelerin belirsiz olması ve kesin olmaması, ne tam böyle ne de tam şöyle olması nedeniyle olduğunu düşünebilirler. O filozoflar, olağan zihinsel betimlemelerin belirli bir anlama sahip olduğu kadarıyla, bunun fiziksel terimlerle çözümleme yoluyla açıklanabileceğini düşünebilirler. Onlar, mantıksal davranışçılığın tam anlamıyla doğru olmasa da (çünkü hiçbir şey tam olarak doğru değildir), *yaklaşık olarak* doğru olduğuna inanabilirler.

Doğrusu, bununla birlikte, mantıksal davranışçılık temelde yanlış bir görüştür. Bu, tıpkı bizim temel fiziksel dünya algımızın renkli düzlemlere dair olduğu düşüncesi kadar yanlış ve ona benzer tarzdadır. Birlikte çalışıp sohbet ettiğimiz ve daha sonra zihinsel betimlemeler çıkardığımız insanları her şeyden önce salt fiziksel betimlemeler altında algılamayız. Biz Petersen'den şu iki yolla ayrılırız:

İlk olarak, zihinsel betimlemeler altında insanlara dair algımız, bu betimlemelerin farklı bir tür betimlemelere dayanmadığı anlamında *dolaysız*dır. Bu, somurtkan veya sevinçli biri hakkındaki algımın onun koşullarına dair bilgime dayandığını yadsımak değildir. Ancak amaç, bu bilginin verilmesiyle, *onun yüzündeki sevinci* ya da *onun duruşundaki somurtkanlığı* *görüyor* olmamdır. Bu şeyleri, gördüğüm başka bir şeyden çıkarmakta zorlanmıyorum.

İkinci olarak, pek çok parça için insan davranışının salt fiziksel betimlemelerini veremeyiz, hatta kavrayamayız. Birine önemli bir bilgi taşıdığımı ve sizin de onun nasıl bir karşılık verdiğini bilmek istediğinizi varsayın. Tüm zihinsel terimlerden kaçınarak fiziksel (geometrik ve akustik) terimlerle size o şeyin bir betimini verdiğimi varsayın. (Elbette onun *boşnut* göründüğünü ya da *sıkılğan* konuştuğunu söyleme hakkım yok.) Benim betimlememi anlamayacaksınız – yani, onun nasıl bir karşılık verdiğini bilmeyeceksiniz! İsteddiğiniz bilgiyi bu betimlemeden, yalnızca renk düz-



lemleri açısından odanın nasıl döşendiğini onun bir betiminden öğrenebilmenizden daha fazlasını türetemezsiniz.

Wittgenstein, bir taşın duygulara sahip olduğunu düşlemede zorluk çekmemize karşın, kıvrılan bir böceğe duyguları yüklemeye bizim açımızdan hiçbir sıkıntı olmadığına değinir ve şunu ekler: “Bir ceset bize ağrıya tam anlamıyla ulaşamaz görünür. – Yaşamaya karşı tutumumuz ölüme karşı olanla aynı değildir. Bütün tepkilerimiz farklıdır.” (Wittgenstein, 1953: par. 284).

Tepkiler konusundaki bu ayrımın bir kimseye doğal olarak gelmediğini varsayın. Eğer onun bilgisi büyük veya bizimkinden büyükse, bu kişinin *yanlış* olduğunu söyleyemeyiz. O kimse ağrı, bilinç veya herhangi zihinsel yüklemelerin kavramlarına bizim sahip olmamızla olmamızla *aynı tarzda* sahip olmaz. Ben onun bir kişi kavramına sahip olmadığını, en azından bizim sahip olduğumuz tarzda sahip olmadığını söylemeye eğilimliyim.

İnsanların açıklamaları, hareketleri ve söylemlerine karşı tepkilerimiz, yani doğal tutumlarımız, zihinsel kavramlarımızın bir boyutunu oluşturur. *Bu boyut, algılama, ona karşılık verme yoluyla özneye katılır.*

Mantıksal davranışçılığın iki eleştirisinden birisi, bir kişi tarafından birine zihinsel yüklemelerin yüklenmesiyle, diğeri de birinin başka kişilere zihinsel yüklemeleri yüklemesiyle ilgilidir. Yapılan ilk eleştiri, şimdiye kadar çağdaş filozoflara çok tanıdık gelir, yani bir insanın kendi yönelim, düşünce ve duyguları hakkındaki ifadeleri (genellikle) onun kendi davranışını gözlemlemesine dayanmaz. Böylelikle davranışçılığın basit geniş zaman bildiren birinci tekil kişi konusundaki psikolojik tümcelerin “içerik”iyle ilgili düşüncesi yanlışır.

İkinci eleştiri ise daha az tanıdık ve belki de tutulması daha güç olanıdır. O, davranışçılığın ikinci ve üçüncü (tekil ve çoğul) kişi psikolojik tümcelerin “içerik”iyle ilgili açıklamasına karşı çıkıştır. Davranışçı görüşe göre, bu tümceler salt fiziksel betimlemeler içeren tümcelere çevrilebilir ve bu betimleme biçiminin zihinsel betimleme biçimlerinden daha köklü olduğu anlaşılır. Doğal bir davranışçıyı, başka insanları salt fiziksel betimlemeler altında algılayan ve uygun zihinsel betimlemeler *türeten* birini düşlemeye çalıştık. Doğal davranışçı, korkmuş veya ağrılı olduklarını bil-



diği hâlde, insanları *korkmuş* veya *ağrılı* olarak algılamaz. Zihinsel kavramlar onun insanlara ilişkin algısında içerilmez. O kimse bir yüzü şaşırmış veya korkulu olarak *görememişse*, o hâlde onun yüze ait ifadelere karşı tepkilerinin bizimkiyle aynı olmadığı açıktır. Onun doğal tutumları mantıksal davranışçılığın kuramsal bakış açısına uymaması nedeniyle, normal olandan ayrı olmasındaki tuhaflık, davranışçılığın, zihinsel kavramların gerçekten kullanıldığı doğru bir açıklama tarzı sunmadığını gösterir. Bu betimleme biçimini insanlara bile uygulayamadığımız için, salt fiziksel betimlemelerin daha köklü olduğu yönündeki davranışçı düşünce, hepten yanlıştır. Bu nedenle davranışçılık, onları hem kendimize uygularken hem de başkalarına uygularken, zihinsel kavramların bir yanlış anlayışına sahip olur.

Kaynaklar

- Carnap, R. (1953). *Psychology in Physical Language. Logical Positivism* (ed. A. J. Ayer). Glencoe, Illinois.
- Malcolm, N. (1964). *Behaviorism as a Philosophy of Psychology. Behaviorism and Phenomenology* (ed. T. W. Wann). Chicago.
- Shoemaker, S. (1963). *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, New York.
- Skinner, B. F. (1953). *Science and Human Behaviour*. New York.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. New York.

Öz: Makale yalnızca ‘Mantıksal Davranışçılık’ denen öğretiyi ele alıyor. Bu durum, 1930 ve 1940lı yıllarda pek rağbet görmemesine rağmen, daima psikolojik kavramlarla kafası karışmış olan, o kavramları nasıl öğreneceğimiz hakkında bir anlatım olarak iç gözleme başvurunun değersizliğinin ayırında olan ve de zihni beyinle özdeşleştirmeye eğilimi olmayan bir kimse için ilgi uyandıran bir çekiçliğe sahip olacaktır. Bu incelemede tartışılan davranışçılık ve indirgemeciliğin elbette başka biçimleri de vardır. Carnap’ın görüşlerinden hareketle, çalışma eğer okuyucuyu zihin felsefesinin kuşkusuz en önemli figürü olan Wittgenstein’in eserlerine sürüklerse, amacına hizmet etmiş olur. Bununla birlikte, onun Felsefi Soruş-



turmalar veya Zettel adlı eserinin yansıma ve gözlemlerinin, bir şekilde başka kurama yol açacağı beklenmemelidir. Onun metaforunu kullanmak için, uygun felsefî çalışmalar sadece anlayışımızdaki düğümleri çözer.

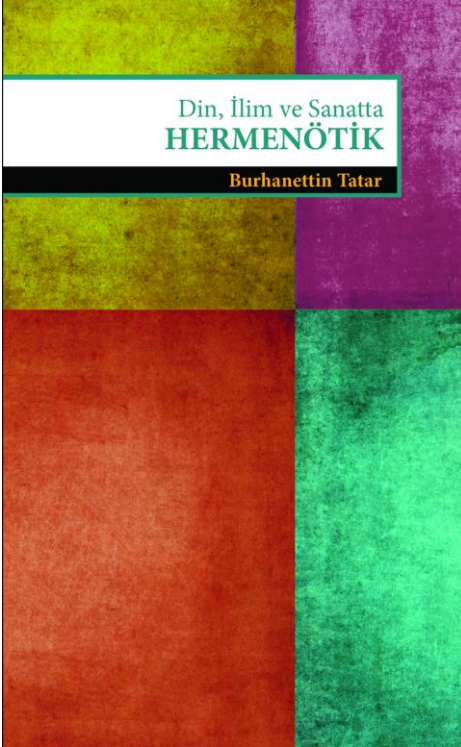
Anahtar Kelimeler: Mantıksal davranışçılık, Wittgenstein, Carnap, bakışimsızlık, tutum ve davranışlar.





Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, 205 s.

Hermenötik üzerine bu yeni çalışmasında, Burhanettin Tatar, tarihsel ve betimsel bir sınıflandırma yapmaktansa, hermenötikle ilgili özgün ve felsefi bir soruşturma sunar. İSAM Yayınlarının “Temel Kültür Dizisi”nde çıkan eserin genel iddiası, anlamın yazarın niyetine (s. 25) veya bir cevhere işaret eden ve keşfedilmeyi bekleyen bir şey olmadığını vurgulamaktır. Müellif, yorumlanacak cisimle nesnelleştirici epistemolojik bir yaklaşım yerine, onun direnişini, insan bilincine indirgenemezliğini muhafaza eden ontolojik bir bağ öngörür (s. 77). Altı farklı alanla ilgilenen kitabın önemli bir özelliği daha bu noktada ortaya çıkar. Zira Gadamerci bir perspektifle, hermenötiği tatbik edilecek bir yöntem olarak algılamasına rağmen,



Tatar bu fenomenolojik hermenötiği, sanat veya ahlak gibi farklı somut konularla buluşturur. Böylelikle eser, teorik iddialarla yetinmeyip, anlamla ontolojik bağın pratik bir açıdan nasıl gerçekleşebileceğini inceler. Ayrıca, “Kur’an Hermenötiği”ni yönetsel olmayan bir yaklaşıma dahil etmek, konuyla ilgili yapılan bazı karışıklıkları aşma imkanını sunar. Çünkü Tatar hermenötiğin islami dengini aramaz ve böyle bir dengin olmadığını savunur (s. 11).

Kitabın ilk bölümünde, müellif henüz özel bir alanla sınır-



lanmayıp, anlamının mahiyetini sorgulayarak konuya girer. Ve hem yazarın niyetine odaklanan “niyetseleciler”in, hem de yorumcuyu öne çıkaran “alımlama estetiği”nin yetersizliklerinin altını çizerek. Aslında her iki tutum da anlamı okuyucuya indirger. Zira niyetseleciler naif bir şekilde, yazarın niyetinin tarihsel ortamının bilinemezliğini göz ardı ederler. Tatar’ın savunduğu ise metnin yorumcuya direnmesidir (s. 32). Özellikle siyasi, dini ve ahlaki ortamlarda karşılaşılan sorun, metnin okuyucuyu belirli ve somut bir anlam dünyasına kapatmasıdır. Oysa metni anlamak onun tarafından sorgulanmaktadır. Tatar buna “kendini anlama” der ve bu anlamayı “kavramlar içinde asla yakalanamaz ve tutuklanamaz bir anlama hadisesi” (s. 36) olarak tanımlar.

Metnin bu direnişi, edebî hermenötiği ele alan ikinci bölümde, *aporia* (s. 58) kavramı ile karşımıza çıkar. Şiirde deneyimlenen bu “şaşıklık”, edebiyatın dışsal bir gerçekliğe göndermediğini, onun kendi başına varlığın ifşasını oluşturduğunu vurgular. Şiirin aporetik dilinin açtığı dünya varlıklarla farklı şekilde buluşma imkanı sunar. Heideggerci bir şekilde, Tatar şiirin “şu ya da bu nesneyi değil, nesnelerin bize görünebilir olma imkânını tecrübe” (s. 64) ettirdiğini vurgular. Tatar bu noktada, *aporia*’ya açık, “düşünen şiir”le, Osmanlı sanatında rastladığımız ve metafizik bir gerçekliği alegorik olarak yansıtan “estetik imar” arasında bir ayrım yapar. Gerçek sorun “başka türlü söylenmez olan sanat eserinin nasıl ortaya çıkabileceğidir” (s. 69). Tatar’ın gayesi, hakikati temsil eden felsefenin karşısında şiire ikincil bir pozisyon atfeden görüşe karşı çıkmaktır.

Kitabın üçüncü bölümünde, Tatar daha önce genel bir perspektifte karşı çıktığı nesnel anlam arayışını, Kur’an bağlamında düşünür. Ve Kur’an’ı veya Hz. Peygamber’i “doğru anlama” teşebbüsünün, Antik Yunan felsefesindeki bir “*arke*”ye, yani bir ilkeye, bir “sıfır nokta”sına ulaşamayacağını savunur. Filozofların metafizik aklı, tasavvufta kalb veya tarihsellikte bağlam fikri, “doğruluğu kendinden menkul ilk” yani bir cevher (s. 83) arayışının farklı örnekleridir. Yine Heidegger’in ontolojik farkına atıfta bulunarak, “varlıkların varlığı”nın epistemolojik olarak belirlenen bir yer olmadığını, zira anlamın “bilincimizin karşısında duran bir şey” olmadığını savunur. Anlam, henüz kavramsallaşmamış ilahi “kelime”lerin (s. 103) hareketliliğinde, onların diyalojik yapısında aranmalıdır. Ve kelimenin canlılığı bir dil praksişi olarak yaşayan gelenekte aranmalıdır. Ancak



bu şekilde yaşayan bir metin olan Kur'an'ın anlamı indirgenemezliğini ve direncini korur.

Tatar ahlak alanında “*aynılık* ya da *özdeşlik*” üzerine inşa olan klasik ahlak düşüncesi ile “farklılık ya da *ötekilik*” (s. 122) ekseninde gelişen küresel çağda ahlak anlayışı arasında bir ayrım yapar. Geleneksel ahlak anlayışı belirgin, nesnel ilkeler üzerine dayanırken, Ricoeur, Derrida veya Foucault ile postmodern ahlak düşüncesi farklılıkların birbirini yok etmeksizin bir arada yaşamalarını sağlamak amacıyla yeni tartışmalara yer verir. Bu düşünürlerin ortak vurguları, “ahlâkın ancak farklılık ya da ötekiliğin ontolojik olarak kabulüyle mümkün olabileceğidir” (s. 123). Ahlak hermenötiğinin işlevi de ahlakı özdeş değerlerle tanımlamak yerine, her değer sisteminin diğerleri için sürekli kendini “revize” etme imkanı sunduğu ve değer katı bir objeye dönüşmesine engel olduğu bir yapı düşünmektir. Dolayısıyla, ahlaki bilinç, kendi ahlak ilkelerini sürekli sorgulayan bir bilinçtir.

Kitabın genel problematiğinden biraz uzaklaştığı sağlık üzerine bölümde, Tatar “klinik tıp” ve “tıp hermenötiği” arasında bir ayrım yapar. “Hastalık konuşur” metaforuna dayanan klinik tıp sağlığı negatif bir şekilde, hastalığın yokluğu olarak görür. Tıp hermenötiği için ise öncelikle “sağlık konuşur” (s. 148). Tatar’a göre, hasta, doktor, tedavi gibi kavramlarını klinik tıp yerine tıp hermenötiği bağlamında ele almak, hastanın kendi bedenine ve yaşadığı dünyaya yabancılaşmasına engel olmayı sağlayacaktır.

Hat hermenötiği bölümünde, Tatar edebî hermenötik çerçevesinde değindiği sorunu tekrar ele alır. Klasik hat sanatı anlayışında yazı görünmeyen kozmik ilkeleri ifade eder. Ve bu şekilde bir fikrin sembolü, işareti olan yazı, yazı olarak gözden kaybolmuş olur (s. 154). Oysa hat eserinin ne tür tarihsel, estetik, varoluşsal bir anlam dünyası açtığını sorgulamak gerekir. Zira onda daima bir “anlam fazlalığı” (s. 161) mevcuttur. Fakat bu fazlalık insanın kontrolünü aşar. Çünkü tıpkı gökkuşağı gibi, eser “hemen karşımızda durduğu halde asla bize ait” değildir (s. 161). Dolayısıyla, özellikle modern eserlerde anlam, eserin arkasındaki kozmik yapıda değil de, tablo ile kurulan ilişkide aranmalıdır ve bu şekilde anlam hem zamanla açığa çıkar hem de kendi özneliğimizi harekete geçirerek aramızda gereken çok anlamlı bir dünya açar.



Müzik konusunu ele alan kitabın son bölümü, objektif eser olarak müzikle faaliyet olarak müzik arasında bir fark görür ve müziğin icra ile zorunlu bağı ele alır. Zira hermenötik döngüde metin ile yorum arasındaki ilişkide olduğu gibi, ortada eser yoksa yorum yoktur, ama yorum yoksa fiilen eser de yoktur. Müziğin varlık tarzı zamansaldır, o icra esnasında kendi mekanını açar. Eser ile müzisyen arasındaki bu bağı, Tatar dinleyiciye de uygular ve müzik eseri ile insan bilinci arasında ontolojik ilişkiden bahseder. Zira müziğin anlamı kavramlarla sınırlanan bir muhteva değildir (s. 193). Onun işlevi, aklın kavramsal gücünün yetersiz olduğunda dünyanın hala anlamlı olduğunu hissettirmektir.

Konuyla ilgili çalışmalara katkısı tartışılmaz olan bu eserin, farklı hermenötik alanlarda örneklediği genel iddiası, yorum nesnesinin yorumcuya direnişini, kesin bir bilgi nesnesi olamazlığını vurgulamaktır. Yalnız kitabın felsefi bir görüşü savunan bir deneme tarzında yazılmış olması, bu görüş ne kadar meşru olsa da, beraberinde birkaç şekilsel eksikliğe yol açıyor. Önsözün sonundaki kısa sunuşa rağmen, bölüm arası bağ ve devamlılık yeterince belirgin gözükmeyebilir ve bu noktada konuyu toparlayan bir sonucun eksikliği de hissediliyor. Ayrıca, aynı nedenden dolayı, kitabın çok az dipnota ve kaynak esere yer vermesi yön gösterme, kapılar açma imkanı açısından bir eksiklik olabilir.

Yrd. Doç. Dr. Selami Varlık

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

